

المركز القومى للترجمة
المشروع القومى للترجمة
الإسلام فى أوروبا
التنوع والهوية والتأثير
تحرير وتقديم
عزيز العظمة
إيفي فوكاس
ترجمة وتقديم
أحمد الشيمي
مراجعة وتصدير
محمد عناني
1608

أسهمت أحداث السنوات الأخيرة فى زيادة اهتمام العالم بالإسلام، ويسعى المشاركون فى هذا الكتاب إلى مناوأة الأحكام التعميمية حول وجود المسلمين فى أوروبا، وذلك عن طريق إلقاء الضوء على تنوعه عبر الأقطار الأوروبية، وتقديم صورة أكثر قربا للواقع على مستوى عال من التميز.

إن الكتاب ينطلق من المفهوم الأحادى للهوية الذى يقول إن الإسلام هو التعريف الجامع للمسلمين الذين يعيشون فى أوروبا. يتوفر المشاركون أيضا على استقصاء تأثير الاتحاد الأوروبى على المجتمعات المسلمة عبر الحدود، وكذلك دراسة كيف أن الاتحاد الأوروبى بدوره قد تأثر بالوجود الإسلامى فى أوروبا.

يأتى هذا الكتاب فى لحظة حرجة من تطور وضع الإسلام فى أوروبا ما يمكن أن يكون له فائدة كبيرة للأساتذة والباحثين والطلاب فى مجالات الدراسات الأوروبية والباحثين فى الآليات السياسية والسياسات التى يتبناها الاتحاد الأوروبى، وكذلك الباحثين فى علم الاجتماع وعلم اجتماع الأديان والعلاقات الدولية. إنه يتوجه بخطابه إلى الإطار الأوسع الذى يشمل غياب اليقين وغياب الاستقرار المتصل بالدين فى أوروبا.

الإسلام فى أوروبا

تصميم الغلاف: عادل شريف

الإسلام فى أوروبا

التنوع والهُويَّة والتأثير

المركز القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1608
- الإسلام فى أوروبا: التنوع والهُويّة والتأثير
- عزيز العظمة، وإيفى فوكاس
- أحمد الشيمى
- محمد عنانى
- الطبعة الأولى 2011

هذه ترجمة كتاب:

Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence

Edited by: Aziz Al-Azmeh and Effie Fokas

First published by the Syndicate of the Press of the University of Cambridge, England.

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524- 27354526 Fax: 27354554

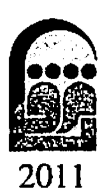
الإسلام فى أوروبا

التنوع والهُوِيَّة والتأثير

تحرير وتقديم : عزيز العظمة، إيفى فوكاس

ترجمة وتقديم : أحمد الشيمى

مراجعة وتصدير: محمد عنانى



2011

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

العظمة، عزيز – فوكاس، إيفى

الإسلام فى أوروبا: التنـوع والهويـة والتـأثير/ تحريـر وتقديم: عزيز العظمة، إيفى فوكاس، ترجمة وتقـديم: أحمـد الشيمى، مراجعة وتصدير: محمد عنانى

ط ١ – القاهرة : المركز القومى للترجمة ، ٢٠١١
٣٩٦ ص ، ٢٤ سم
١ – المسلمون فى أوروبا
(أ) العظمة، عزيز (محرر ومقدم)
(ب) فوكاس، إيفى (محرر ومقدم مشارك)
(ج) الشيمى ، أحمد (ترجمة وتقديم)
(د) عنانى ، محمد (مراجعة وتصدير)
(هـ) العنوان ٣٠١,٤٥٢٩

رقم الإيداع ٤٣٧٨ / ٢٠١١

الترقيم الدولى: I.S.B.N – 978 - 977- 704 - 465- 3

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

إهداء

إلى

أمى : تحية وإجلال وهى فى دار الحق

المترجم

المحتويات

تصدير المراجع

يسعدنى أن أقدم هذا الكتاب المهم إلى القارئ العربى، فهو كتاب يمس قضية الساعة كما يقولون، لا من حيث تعرضه لموقف الإسلام والمسلمين فى عالم اليوم وحسب، بل أيضًا بسبب منهجه العلمى الذى يعتمد على تحليل الحقائق بأسلوب موضوعى مُنَزَّهٍ عن الهوى، فيقدم القضية المطروحة فى العنوان من وجهات نظر متعددة، وبأقلام عدد من صفوة مفكرى الشرق والغرب، حتى يرسم صورة عامة للمشاكل التى تكتنف جوانب هذه القضية، ويساعد من يريد دراستها على الإلمام بزوايا جديدة يندر أن تجتمع بين دفتى كتاب واحد.

فالواضح من استقراء الواقع أن العالم يرادف منذ عقود بين الإسلام والمسلمين، وقد يسمى الباحثون هذا خلطًا بين المفهومين، أى بين الدين باعتباره عقيدة وشعائر وما تنطوى عليه العقيدة من مبادئ تحكم السلوك أو الثقافة (بمعنى أسلوب الحياة) من ناحية، وبين معتنقى هذا الدين وما يقولونه وما يفعلونه، بغض النظر عن اتساق ذلك كله مع ما تقضى به العقيدة "الصحيحة" من ناحية أخرى، ولكن غيرهم من الباحثين يلتمسون الأعذار لهذا "الخلط" قائلين إن السبيل الأيسر لإدراك مدلول عقيدة ما يتمثل فى ملاحظة وتحليل أقوال وأفعال معتنقيها، خصوصًا إذا كان من يريد إدراك مدلولها غريبًا عنها، بل ولا يملك وسيلة الاطلاع على حقائقها بنفسه، كما هو الحال بالنسبة للشعوب التى لم يتيسر لها أن تعرف أو تسمع عن تلك العقيدة إلا من التاريخ الذى يقدمه لها مؤرخون لم يبرءوا كل البراءة من الانحياز أو التعصب، أو من التاريخ الحديث الذى غدا يتشكل أمام أعينهم على شاشات التلفاز. فإذا تجاوزنا فكرة "الخلط" وفكرة "ذرائع" الخلط – مقبولة كانت أو مرفوضة – وجدنا أننا بحاجة إلى دراسات علمية لا تقوم إلا على حقائق الواقع، وتحاول الإحاطة بشتى جوانب القضية، وهى كثيرة ومتداخلة، وقد سبق لى أن

قدمتُ عددًا من هذه الجوانب فيما ترجمته من كتب للباحثة كارين أرمسترونغ، وبرنارد لويس، ثم إدوارد سعيد، ولكن للقضية جوانب آنيَّةً أخرى من المحتوم على الدارس الجاد أن يلم بها، ويحاول هذا الكتاب المفيد الإحاطة بأغلبها.

كما يسعدنى أن يتصدى لترجمة هذا الكتاب أستاذ متخصص فى اللغة الإنجليزية وآدابها، وهو الدكتور أحمد الشيمى، الذى اكتسب خبرة عميقة بفنون الترجمة على امتداد سنوات طويلة، فترجم ألوانًا مختلفة من النثر الإنجليزى والأمريكى الحديث، وغدا يصقل من خبراته ويزيد من جرأته على اقتحام أصعب الأساليب ومعالجتها بحذق حتى اكتسب مزية من أهم مزايا المترجم فى نظرى ألا وهى القدرة على الوضوح فى التعبير، مؤمنًا بأن العربية الفصحى المعاصرة قادرة على نقل أعوص الأفكار الجديدة بلسان عربى مبين، ولذلك وجدتنى أنتقل بيسر من المقدمة التى كتبها للترجمة إلى النصوص المترجمة نفسها من دون إحساس بالانتقال من طريقة تعبير إلى طريقة أخرى، وهو ما يؤكد ما أومن به دومًا من أن المترجم الجيد هو من يستوعب ما يقرأ ثم يصوغه من جديد، بحيث يقدم الأفكار التى يختص بها كاتبها فى صورة عربية سليمة تنفى غربتها عن القارئ وتجد سبيلها إلى ذهنه مباشرة، وربما إلى قلبه أيضًا، ومازلت أقول إن المترجم فى هذا يعمل عمل الكاتب، وإن كان فى هذه الحالة يواجه صعوبة مضاعفة، فهو يستوعب ويتمثل أولاً ثم يصوغ ويخاطب القارئ ثانيًا، ملتزمًا بفكر غيره فى هذه الحال.

ويزيد من صعوبة ترجمة كتاب كهذا تعدد أساليب كُتَّابِهِ تبعًا لتعدد طرائق تفكيرهم وتعدد الزوايا التى يناقشون منها القضية الرئيسية، فالمترجم الذى يترجم كتابًا كتبه فرد واحد سرعان ما يعتاد أسلوب هذا الكاتب مهما تبلغ صعوبته فى البداية، وسرعان ما يجد أنه قد طَوَّعَ قلمه على مجاراة ذلك الأسلوب فى الترجمة، وأنه كلما زاد اقترابه من أسلوب الكاتب زاد اقترابه من تفكيره وسهل عليه أن يصوغ هذا الفكر بأسلوب واضح، وأما فى كتاب شارك فى كتابته عدد من الباحثين، فإن المترجم يُضطر إلى أن يُعَدِّل من أسلوب تفكيره، ومن ثم من أسلوب

صياغته العربية فى ترجمة كل دراسة على حدة. ولكن الدكتور الشيمى اعتمد على عمق معرفته بالموضوع وهضمه الكامل لدقائقه فى تذليل الصعاب الأسلوبية حتى ييسر للقارئ استيعاب الأفكار المنوعة التى يزخر بها الكتاب.

ومن حسنات هذه الترجمة استمساكها بالمصطلحات الثقافية التى شاعت فى العربية المعاصرة فى العقود الأخيرة، حتى تعفى القارئ من محاولة تفسير مصطلح جديد قد يأتى المترجم به، على نحو ما يفعل بعض المبتدئين الذين لا يكلفون أنفسهم الاطلاع على ما جرى العرف عليه، ويتصور بعضهم أن من حقه أن يأتى بالجديد فيشيعه، ولكن الإتيان بالجديد وإشاعته إفشاءه مهمة شاقة، قد تتطلب جهد مفكر أصيل ومثقف ملم بخبايا اللغة إلى جانب قدر من الإلحاح بهذا الجديد على القراء فى سياقات توضح معناه، وقد يتضامن مع هذا المفكر الملم بخبايا اللغة عدد من زملائه وتلاميذه على مر عقود، على نحو ما فعل سلامة موسى عندما اقترح فى عشرينيات القرن العشرين ترجمة كلمة "كلتور" الألمانية بكلمة "الثقافة" العربية، وانظر كم من الوقت والجهد استغرقته إشاعة هذه الترجمة التى لم نعد نرى فيها غرابة، وعلى نحو ما فعل محمد مندور عندما اقترح ترجمة كلمة "تراچيدى" الفرنسية ورفيقتها "كوميدى"، بالمأساة والملهاة العربيتين، وانظر كيف غدونا نستخدم اللفظتين العربيتين من دون إحساس بأدنى غرابة فى أيهما، وعلى نحو ما فعل جابر عصفور وتلاميذه فى اقتراح وإشاعة الكثير من مصطلحات النظرية النقدية الحديثة، وكيف قبلها المجتمع العلمى (وإن تردد بعض أفراده فى قبولها فى البداية أو قبلوها على مضض) وكيف – وأقولها بكل تواضع –أسهمت بدورى فى ترسيخها منذ خمسة عشر عامًا بكتابى **المصطلحات الأدبية الحديثة**. والواقع أن الشيوع معيار مهم، وربما كان المعيار الحاسم، لأن اللغة فى جوهرها وسيلة اتصال بين ذهنين، وما دام شيوع المصطلح يعنى أنه قد أصبح **مصطلحًا** أى أن القوم قد "اصطلحوا" على استخدامه بمعنى معين، فإن للمترجم أن يستخدمه مطمئنًا إلى أن القارئ سوف يدرك معناه، وانظر كيف دارت المعركة

حول مصطلح "الخصخصة" فى أوائل التسعينيات، وكيف عارض البعض اشتقاق الكلمة لغويًا، وكيف أتى بعض مترجمى بلدان المغرب العربى بلفظ بديل هو "الخوصصة"، تمامًا مثلا عارض البعض مصطلح "العولمة" ومصطلح التنمية "المستدامة" (أى المرجو أن تدوم أو تستمر) قائلين: إن القياس يقضى باستخدام لفظ "المستديمة" فقط، وكنت أرد على هؤلاء بالاستشهاد بالآية (وَاللهُ المُسْتَعَانُ على ما تَصِفُون) (يوسف ١٨) قائلاً إن معنى "المستعين" يختلف عن "المستعان"، وكم دارت من معارك حول اشتقاق هذه المصطلحات فى الأمم المتحدة فى جنيف، وكذلك فى اليونسكو فى باريس (١٩٩٥) بصدد هذه الألفاظ الجديدة وأضرابها ثم حَسَمَ الشيوعُ القضية.

ولم أتدخل على الإطلاق أثناء المراجعة فى أسلوب المترجم، فالمترجم كاتب كما ذكرت، ومن حقه أن يخرج على الناس بأسلوبه هو الذى يصبح من ثم علمًا عليه، بل ولم أفرض عليه مصطلحًا قد يكون فى نظرى أقرب إلى إيضاح المعنى، على نحو ما حدث عندما صادفت فى الفصل الرابع مصطلح "الماهيوى" ترجمة للمصطلح الأجنبى (essentialist) وقلت فلأُوَضِّحَنَّهُ فى التصدير وحسب، إذ كان قد مر علىَّ المصطلح منذ أعوام كثيرة، ولم أكن بحاجة إلى ترجمته، وعندما اضطُرِرْتُ إلى ترجمته فى كتب إدوارد سعيد منذ خمسة أعوام ترجمته ترجمة أقرب إلى الشرح منها إلى الترجمة قائلاً إن الكلمة تعنى الاتصاف "بخصائص أو سمات جوهرية" وكان إدوارد سعيد يعارض الفكرة الغربية التى تقول بأن الغربيين يختلفون عن الشرقيين بسبب أمثال هذه الخصائص أو السمات الجوهرية. وصعوبة اشتقاق مصدر صناعى من هذه الصفة واضحة، وربما كانت أيسر عند الدكتور الشيمى إذا اشتققنا من كلمته هذه المصدر الصناعى (الماهيوية) ما دام أهل الفلسفة لا يفرقون تفريقًا حاسمًا بين الجوهر وبين الماهية. وأما اختيارى للجوهر فهو بسبب المقابلة الواضحة بينه وبين العَرَض، فالاختلاف الجوهرى، أو الاختلاف فى الجوهر غير الاختلاف فى العَرَض أو فيما هو عارض. وكنت أود أن يذيّل

الدكتور الشيمى ترجمته بشرح موجز للمصطلح إن كان يبغى حقًّا إشاعة صفة "الماهيوى" و"الماهيوية" بين الناطقين بالعربية بالمعنى المقصود لهما، ولكن المصطلح ربما شاع دون أن أدرى، ولذلك أحجمت عن التعديل أو الشرح.

وأكرر فى هذا التصدير الموجز بطبيعته إننى أشعر بسعادة غامرة لانضمام الدكتور أحمد الشيمى إلى كتيبة المترجمين المتميزين الذين يُفعموننا بالثقة فى مستقبل الترجمة فى مصر والعالم العربى، وأجد لزامًا علىَّ أن أُنَوِّهَ بجهد المفكر الرائد والكاتب الفذ الذى حقق حلمنا القديم فى ازدهار الترجمة بإنشاء المشروع القومى للترجمة أولاً، ثم بإنشاء المركز القومى للترجمة ثانيًا، ألا وهو جابر عصفور، صاحب الرؤية الذى أصر على تحقيقها وكافح فى سبيلها، وقد يجد المبتدئ اليوم أن الطريق غدت مُوَطَّأَةَ الأكناف وما عليه فإن يسعى ويجد حتّى يصل إلى الغاية، من دون أن يدرك أن وراء تحقيق ذلك جابر عصفور، الذى مهد السبيل ويسره. ولا يستطيع أن يدرك مزية ذلك غير القدماء فى هذا المجال من أقرانى الذين عرفوا مشقة العثور على تلك الطريق، وكابدوا الكثير فى سبيل الوصول. والله أسأل أن يهب جابر عصفور الصحة ويجازيه خير الجزاء بما قدم لنا جميعًا ولأبناء وطنه العربى الكبير.

محمد عنانى

القاهرة – ٢٠١٠

تقديم المترجم

من النتائج المهمة لأحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ أنها لفتت أنظار العالم إلى الإسلام والمسلمين، فبدأ العالم يركز اهتمامه علينا كشعوب مسلمة تشكو من هيمنة الدول القوية وسيطرتها على مواردنا، وسيادتها على مقدراتنا، من جهة أخرى لفتت أنظار العالم إلى المدى الذى وصلت إليه شعوبنا وبلادنا من التخلف والتردى والانحدار الذى طال كل شيء فى حياتنا. لفتت أحداث الحادى عشر من سبتمبر وتوابعها أنظار العالم إلى ضعف العالم الإسلامى، ولكن العالم قرأ فى البداية وأمعن فى القراءة، وأطال النظر فى الكتب والأحاديث، ولكنه سكت، أو على الأقل عاد إلى سيرته الأولى من التجاهل والازدراء، بل رأينا من يسخر من المسلمين فى رسوم صُحفية فى الدنمارك، اجتاحت بعدها العالم الإسلامى مظاهرات واضطرابات احتجاجًا على هذه الرسوم المسيئة.

أهم نتيجة من نتائج أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ هى أن العالم بدأ يهتم بالإسلام والكتابة عنه، ولكن الغرب قد أدرك أن هناك مشكلة تتفاقم فى حياضه، هى مشكلة الإسلام الذى بدأت شوكته تشتد فى القارة الأوروبية، ومشكلة المسلمين المهاجرين الذين يزيدون عددًا عامًا بعد عامٍ، وهى زيادة ليست بالعشرات ولا بالمئات ولكنها بالآلاف وعشرات الآلاف ومئات الآلاف بل والملايين، وربما تصبح بعشرات الملايين غدًا. لقد استيقظت القارة الأوروبية بعد الحادى عشر من سبتمبر على أكثر من عشرين مليونًا من المسلمين يعيشون بينهم، ويدينون بغير دينهم، وينتمون إلى جذور غير جذورهم، وقيم غير قيمهم، نظروا حولهم فإذا بينهم أناس يشكون فى قيمهم الأوروبية، ولا يقرون بعلمانيتهم التى كافحوا من أجلها قرونًا، ولا يعترفون بديمقراطيتهم التى خاضوا من أجلها حروبًا طاحنة،

وصراعات صعبة، وبذلوا فى سبيلها التضحيات الجسام، رأوا فى الشوارع الأوروبية نساءً يرتدين الحجاب أو النقاب، ورجالاً يرتدون الجلابيب ويطلقون اللحى، ويرتادون المساجد، ويبنون المدارس الإسلامية، ويسعون للحفاظ على تراثهم الإسلامي ولغتهم العربية، ويخشون من اندثار هذا التراث وهذه اللغة، ليس هذا فحسب فهؤلاء المسلمون يريدون أن يزدادوا عددًا، ويتمنون أن تدين أوروبا كلها بدينهم؛ ليظهر الدين على العباد جميعًا ولو كره المشركون، وهم يدعون الأوروبيين إلى الإسلام ويترجمون لهم القرآن والأحاديث النبوية وينشرونها عليهم، ويستقطبون الصغار والكبار إلى مساجدهم، كل هذا والغرب ينظر بعين قلقة متوثبة، ويراقب بقلب مضطرب واجف، ومن الغربيين من لا يطيق من هذا شيئًا، ومنهم من يهم بإنزال الأذى بالمسلمين، وقد رأينا من رسم نبى المسلمين بشيء من السخرية، ومن قتل امرأة مسلمة ترتدى الحجاب فى ألمانيا، ومن أحرق دور المسلمين ومساجدهم متعمدًا، ومن يطلق التصريحات الجارحة، ومن يهم بإحراق القرآن، ومن لا تخلو نظراته من الحقد والأذى، بل سمعنا عن رجل ألمانى يحرق نفسه احتجاجًا على انتشار الإسلام فى أوروبا.

بعد الحادى عشر من سبتمبر تمنى الأوروبيون أن يستيقظوا فإذا المسلمون قد رحلوا عن أوروبا، كما رحلوا عن إسبانيا بعد انهيار الأندلس، فكيف تتحمل أوروبا المسلمين؟ وكيف يتأقلم الأوروبيون مع الإسلام والمسلمين؟ وكيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا أوروبيين دون أن يتخلوا عن إسلامهم؟ كيف ينصهر المسلمون فى نسيج البنية الأوروبية دون أن يفقدوا شخصيتهم الإسلامية، ودون التضحية بعقيدتهم؟ وهل يعانى المسلمون فى أوروبا بسبب ديانتهم واختلافهم؟ وهل يعانى المسلمون فى أوروبا من مشكلات صعبة تستعصى على الحل؟ وهل تتحسن الأحوال الاجتماعية والاقتصادية للمسلمين وخاصة الشباب منهم؟ وكيف يمكن الحد من أسباب التوتر العرقى والطائفى فى أوروبا لا سيما حين يتصل بوجود المسلمين؟ وكيف يمكن بناء علاقات قوامها التعاون بين المسلمين والمجتمعات المضيفة؟ هذه بعض الأسئلة

المطروحة اليوم فى العالم كله على وجه العموم، وفى أوروبا على وجه الخصوص، كانت هذه الأسئلة مطروحة قبل الحادى عشر من سبتمبر بشيء من البطء والرويَّة، وأصبحت مطروحة بعد الحادى عشر من سبتمبر بشيء من الإلحاح والقلق، وكثير من البحث والتدقيق والتحفز، ومن الأحزاب الأوروبية من لا تروق له فكرة التعددية الثقافية، لأنهم يرونها بعيدة عن هدفهم فى السعى إلى دمج المسلمين فى نسيج الحياة الأوروبية دمجًا كاملاً، ومطالبة المسلمين بإظهار الولاء للعلمانية الأوروبية قبل أن تقبلهم أوروبا فى نسيجها، وقبل أن تسمح لهم الدولة بالمكث فيها كمواطنين لهم حق المواطنة العادية، وأن يتوقف المسلمون عن مطالبهم الثقافية التى تتنافى مع أبسط مبادئ الليبرالية.

يبدو الإسلام فى أوروبا عصيًا على التطويع السياسى، ويبدو أن العلاقة بين الإسلام والدول الديمقراطية علاقة ملؤها الحذر والريبة، مادام يُقال إن الإسلام يفقد بعضًا منه عندما يخضع للديمقراطية، كما تفقد الديمقراطية كنهها عندما تخضع للإسلام، بل إن الدول الإسلامية المعادية للغرب تستقطب المسلمين الأوروبيين؛ وتستعملهم كورقة ضغط لابتزاز الحكومات الأوروبية؛ أو لإجبار الأوروبيين على تبنى مواقف سياسية معينة مما زاد من التوتر بين الغرب والعالم الإسلامى، وزاد من الشك فى نوايا المسلمين الذين يعيشون بين ظهرانيهم فى المجتمعات المضيفة، والأوروبيون يخشون أن يتكاثر المسلمون على أرضهم، ويخشون أن ينقص عدد الأوروبيين فى المستقبل، فلا يمضى القرن الحادى والعشرون إلا وقد أصبح المسلمون أغلبية فى أوروبا، والأوروبيون أقلية فى بلادهم، يومئذٍ يجهر المسلمون بما يريدون، ويومئذٍ يكبِّر المسلمون ويهللون بالفتح المبين، ثم يختارون من بينهم خليفة يدبر شئون القارة الأوروبية، ويجمع الخراج، ويرسل الولاة، ويعلن الجهاد، وتدين البلاد لإرادة رجل واحد، يعود إليه كل شيء، ويقرر كل شيء، ويظل على مقعده حتى يقضى الله أمرًا كان مفعولاً.

يعرف الأوروبيون أنهم يعيشون فى مجتمع متعدد الأعراق والثقافات منذ زمن بعيد؛ أليسوا هم أنفسهم مزيجًا من الأنجلز والساكسون والجوتس والنورمانديين والرومان والأتراك والسلتيين والهنود وأعراق أخرى من الشرق؟ التعدد الثقافى والعرقى ليس غريبًا إذن على الهوية الأوربية، ولكن الغريب أن يعود الإسلام والمسلمون إلى مضايقة الأوروبيين فى عقر دارهم، والأوروبيون يتذكرون استيلاء سليمان القانونى على بلجراد، وهيمنته على المجر، ودخوله إلى بودابست، ويذكرون دخول بعض الفرق العثمانية إلى سويسرا نفسها، ثم هم يتذكرون بعد هذا كله مرابطة المسلمين العثمانيين على أبواب "فيينا" فى أواخر القرن السابع عشر، وتحديدًا فى عام ١٦٨٣، وأن الجيوش الإسلامية العثمانية كادت تهزم الأوروبيين هزيمة منكرة، وتهدد الوجود المسيحى فى أوروبا نفسها. يذكر الأوروبيون هذا كله عندما يرون المسلمين فى أوروبا وقد ازداد عددهم، وقويت شوكتهم، وأظهروا طقوسهم، وأعلنوا عن هويتهم، ودعوا الآخرين إلى دينهم.

بدأ الأوروبيون إذن يخشون على هويتهم، وقيمهم الاجتماعية، ومبادئهم العلمانية، فقد استيقظوا بعد الحادى عشر من سبتمبر وقد ركبهم الخوف من أن تصبح أوروبا ديارًا للإسلام، وأن يسعى المسلمون إلى نشر الإسلام بينهم، وأن يستيقظوا على من يدعوهم إلى إطلاق اللحى، ومن يدعو نساءهم إلى ارتداء الحجاب، وعلى من يجبرهم على إقامة الصلاة فى أوقاتها، وعلى من يغلق مسارحهم ودور ثقافتهم، وعلى من يأمر النساء بالبقاء فى الدور، وعلى من يراقب ما يكتبون وما ينطقون كما يفعل المسلمون بالمسلمين فى الأقطار الأصلية. بل من المسلمين من يطالب بتبنى التقويم الهجرى فى المصانع والشركات، وبأن تفصل الدولة الذكران عن الإناث فى المدارس الحكومية وغير الحكومية، بل من المسلمين النشطين من لا يجدون حرجًا فى المطالبة بإقامة مجتمع إسلامى فى أوروبا.

يخشى الأوروبيون أن يستيقظوا على من ينادى بينهم بتكفير جين أوستن وتشارلز ديكنز وشكسبير وفولتير وفكتور إيغو، وغيرهم من تلك العقول التى نادت بحرية الرأى، وحرية العقيدة، وحرية الإنسان، بل من هؤلاء من دفع حياته ثمنًا لأنه نادى بتعليم المرأة وحرية التفكير وحرية النشر وحرية العقيدة، فما أيسر عند المسلمين من تكفير كتاب الشعر لأرسطو، وتكفير جمهورية أفلاطون المثالية، وما أسهل – عند المسلمين – من تكفير روايات كافكا وجين أوستن ومسرحيات شكسبير، فمن يضمن أن يفهم المسلمون الأوروبيون مدى الحرية التى يريدها الغرب لهم ولغيرهم؟ وهل يرضى المسلمون المقيمون فى أوروبا بمبدأ فصل الكنيسة عن الدولة، أى: فصل الدين عن الدولة؟ وهل يرضى المسلمون عن فصل المسجد عن الدولة، وفصل الدين الإسلامى عن شئون الدولة؟ والأوروبيون يتذكرون كيف فقد المسيحيون فى لبنان غلبتهم بعد أن فاق عدد المسلمين عدد المسيحيين، والأوروبيون يخشون من أن يتمكن المهاجرون من تدمير الحضارة الأوروبية من الداخل، ومن تهديد المسيحية فى عقر دارها، وقد قرأنا فى رواية كتبها كاتب فرنسى يدعى "جان رسبيل" فى عام ١٩٧٣، بعنوان "معكسر القديسين"، عن مسلم ينجح فى الاستيلاء على أوروبا مستعينًا بجيش لا يُحصى عددًا من البنغاليين المسلمين؟ أضف إلى ذلك أن المسلمين من أكثر الطوائف استعصاءً على الانصهار، وهم يتوجسون من الديمقراطية، ولا يؤمنون بها، ولا ينتصرون لها، وهم يأنفون من الليبرالية، ولا يسعون إليها، ولا يفهمونها. إن المسلمين لا يرضون عن فصل الدين عن الدولة فى ديار الإسلام، وهم ينادون بتطبيق الشريعة الإسلامية، بل إنهم يتحملون الأخطار الجسام فى سبيل تطبيق الشريعة فى هذه البلاد، فمن يضمن ألا يطالب المسلمون فى أوروبا بتطبيق الشريعة فى بلاد المهجر فى المستقبل بعد أن تشتد شوكتهم؟

والحق أن كثيرًا من المنادين بتطبيق الشريعة لا ينادون بها مخلصين لهذه الدعوة، أو باحثين عن وجه الحق فيها، فهم ينادون بتطبيق الحدود، أو قل: ينادون

بتطبيق أيسر حدود الشريعة؛ كحد السرقة، وحد الزنا، وهما حدان يعملان فى بعض الحالات بمثابة الإعلان عن أن هناك دولة إسلامية، أو هناك سلطة دينية تقيم العدل، وهى فى الواقع تتظاهر بـــه، وتنشر الفضيلة وهى فى الواقع تتظاهر بذلك، ولكن المنادين بتطبيق الشريعة لا يرضيهم – مثلاً – أن تنتقل السلطة السياسية إلى غيرهم نزولاً عند إرادة الأغلبية، ولا يرضيهم أن يتمتع الإنسان بالحرية التى فطر الله الناس عليها، ولا يرضيهم أن يعمل الإنسان عقله الذى خلقه الله لكى يعمل به ولا يعطله، وقد يغيظهم أن يتذوق الناس الفنون والآداب، وأن يشاهدوا جمال النحت والعمارة، وأن ينعم الناس بما ينعم به الناس فى العصر الحاضر من مستجدات العلم وتطبيقات التكنولوجيا.

وهل ناضل الأوروبيون خلال عصر النهضة كله إلا من أجل التخلص من سيطرة الكنيسة، ومن نفوذ رجال الدين؟ وهل اندلعت الثورات المتواليات فى أوروبا إلا بسبب تعسف رجال الدين، ووصايتهم على الخلق؟ لقد خلق الله الناس أحرارًا، وكان رجال الدين يريدونهم عبيدًا، وعندما خلق الله الناس منحهم العقل، ورزقهم المنطق، وكان رجال الدين يريدون أن يلغى الناس عقولهم، ويحبطوا منطقهم، وخلق الله الناس ليشيعوا الحب فيما بينهم، وينشروا التسامح، ولكن رجال الدين أشاعوا الكراهية بين الناس، والبغضاء بين الشعوب، والعداء بين الشرق والغرب. وليس أخطر على دول العصر الحديث من فكرة الهوية المنسجمة عرقيًا، فقد خلق الله الناس شعوبًا وقبائل ليتعارفوا، وخلقهم أجناسًا متعددة ليتعاونوا عل البر والخير، فالأصل فى التعدد، والخير فى اختلاف الأعراق والأجناس والأديان والمعتقدات، وليس الخير فى الدعوة إلى الانحياز لعرق دون الآخر، وإلى دين دون الآخر، وإلى معتقد دون الآخر، كما يفعل المتطرفون، وكما يفعل المتصعبون.

لقد زاد عدد المسلمين فى فرنسا حتى اقترب من خمسة ملايين نسمة، بعد أن كانوا فى عام ١٩٥٢ نصف مليون فقط، جاءوا من مستعمرات فرنسا السابقة، جاءوا متوترين يشعرون بعقدة النقص، وهم يعيشون فى فرنسا بأجسادهم، وقلوبهم

معلقة بأوطانهم الأصلية، مما جعلهم يعجزون عن الاندماج فى المجتمع الفرنسى، وفى ألمانيا أكثر من ثلاثة ملايين مسلم أغلبهم من الأصول التركية، لا تأبه بهمومهم الحكومة الألمانية، ولا تستجيب لمطالبهم، وفى بريطانيا ما يزيد على المليون مسلم يعيش بعضهم حياة صعبة، ويعانى الكثيرون منهم من الاضطهاد الصريح أحيانًا، والمستتر أحيانًا أخرى، يعانى كثير منهم من البطالة، ومن تجاهل السلطات المحلية، ومن تجاهل الحكومة المركزية. وفى إيطاليا يعيش ما يزيد قليلاً على نصف مليون مسلم لا يزال أغلبهم يدق أبواب السلطات فى سبيل الحصول على الجنسية الإيطالية، ولا تزال الحكومات الإيطالية المتعاقبة ترفضهم وتأبى قبولهم والاعتراف بهم كما اعترفت بجماعات أقل منهم شأنًا، كجماعة اللوثريين الذين حصلوا على المواطنة بيسر وسهولة رغم أن أغلبهم من الأجانب الحاصلين على تصاريح الإقامة ليس غير، وفيما يُسمى باتحاد دول البيلينكس (هولندا وبلجيكا ولوكسمبورج) ما يقرب من (٧٥٠) ألف نسمة من المسلمين، أغلبهم يناضل من أجل الحصول على المواطنة الكاملة، وفى مجموعة الدول الإسكندينافية (الدنمارك والنرويج والسويد) ما يقرب من نصف مليون مسلم لا يزالون يعانون من العزلة، وقلة الإمكانيات، وتجاهل السلطات لمشروعاتهم وخططهم فى بناء مدارسهم ومساجدهم. وفى النمسا يعيش أقل قليلاً من نصف مليون مسلم يكافح أغلبهم للحصول على المساواة مع السكان الأصليين، والاعتراف بهم، وبمساجدهم، وبطقوسهم الدينية.

تريد أوروبا أن تستكمل وحدتها، وتؤكد علمانيتها، وتتحول إلى نادٍ للمسحيين كما يقول بعض ساستها، ولكى تفعل ذلك عليها أن تواجه أكبر مشكلة تواجهها منذ الحرب العالمية الثانية، هى مشكلة المسلمين الذين يعيشون على أرضها، منهم من أصبحوا مواطنين يحملون جوازات سفر أوروبية، ومنهم من يناضل من أجل الحصول على المواطنة وجواز السفر الأوروبى، المواجهة إذن قائمة بالفعل منذ سنين والتوتر موجود منذ عهود، ولكن المواجهة لم تُحسم، والتوتر

لن يهدأ إلا إذا انصاع طرف لمتطلبات الطرف الآخر، تأمل أوروبا في إسلام أوروبى يكون مكانه القلب، إسلام يؤمن بأن الدين لله والوطن للجميع، وأن الدين لا ينبغى أن يتجاوز ضمير الفرد، وتأمل أوروبا في وجود مسلمين يؤمنون بالديمقراطية، وتداول السلطات، والانتخابات الحرة المباشرة، ويأمل الأوروبيون فى أن يصبح القرآن كتابًا مقدسًا، وأن يتسع صدر المؤمنين به للنقد والانتقاد، كما اتسع صدر المؤمنين بالإنجيل لنقد الإنجيل، وأن يقبل المسلمون التفسيرات والتفسيرات المضادة، كما قبل المؤمنون بالإنجيل تفسيرات الإنجيل والتفسيرات المضادة لها، ويأمل الأوروبيون أن يكون ذلك فى إطار الدراسات الأكاديمية الحرة، التى تمتع العقل وتحرر القلب من الضغائن.

سوف يتحول وجود المسلمين فى أوروبا إلى مشكلة، لا تقل فى خطورتها عن وجود إسرائيل فى الشرق الأوسط، وسوف يسعى الغرب إلى إنهاء هذا الوجود، وقد رأينا كيف ظهر وجه الغرب على حقيقته حين نشبت الحرب فى البوسنة والهرسك، وحين سعى الغرب إلى إنهاء الوجود الإسلامى فى البوسنة والهرسك عن طريق المذابح البشعة، ولكن إنهاء الوجود الإسلامى فى الغرب عن طريق المذابح لن يتحقق، وإنهاء الوجود الإسلامى فى أوروبا عن طريق الطرد من الجنسية الأوروبية لن يتحقق أيضًا، سوف يجرب الغرب جميع الطرق، وأغلب ظنى أنه لن يستطيع إنهاء هذا الوجود، والغرب يعرف أنه لن يستطيع إنهاء هذا الوجود، فسوف يلجأ الغرب إذن إلى إضعاف هذا الوجود وتحييده، وتفريغه من المعنى، ولن يستطيع الغرب إضعاف الوجود الإسلامى فى أوروبا إلا إذا أضعف المصدر الأصلى الذى قدم منه المسلمون فى أوروبا، لحرمان مسلمى أوروبا من عمقهم الاستراتيجى، ومن ظهرهم الذى إليه يتطلعون كلما ألمت بهم الملمات، سوف تكون الدول الإسلامية هى الساحة التى يدور فيها الصراع بين الأوروبيين والمسلمين المقيمين فى أوروبا، كما كانت الساحة العراقية هى المكان الذى دارت فيه رحى الصراع بين الغرب والشرق. إن القلق الذى يقض مضجع الأوروبيين اليوم من وجود المسلمين فى أوروبا سوف يؤثر على مستقبل هذا الوجود.

سوف يجد القارئ فى هذا الكتاب فكرة إجمالية عن المسلمين وقضاياهم فى أوروبا، وسوف يشعر القارئ أنه فى حاجة إلى قراءة المزيد من الكتب والدراسات عن أحوال المسلمين فى أوروبا؛ لأن مستقبل المسلمين فى أوروبا لا يهم الأوروبيين وحدهم، ولا يهم المسلمين المقيمين فى أوروبا وحدهم؛ وإنما يهم المسلمين فى كل مكان، فقضايا المسلمين لا تتجزأ، وهمومهم لا تنفصل، وقضية المسلمين فى أوروبا قضية حيوية، تهم المسلمين فى الشرق، مثلما تهم المسلمين فى الغرب. وسوف يجد القارئ الكريم أن الكتاب يتصف بالحيدة فى تناول القضايا التى تتصل بالمسلمين، وأن الكتّاب يلتزمون بالمنهج العلمى؛ لأنهم من العلماء أو الخبراء فى مجالاتهم، وليس منهم من هو دخيل على البحث العلمى، بل إن الكتاب كله نتاج مؤتمر علمى كبير اختلفت فى ندواته الآراء لحما تختلف فى الندوات العلمية، وهو اختلاف ينتج ثراء ولا ينتج حضومة، ورغم اختلاف الآراء نرى صوت يتردد فى أرجاء الكتاب. وأختتم هذا التقديم بتوجيه الشكر للأستاذ الدكتور محمد عنانى لتفضله بمراجعة الترجمة على الأصل الإنجليزى، وكذلك للأستاذ أحمد تمام – مدرس الأدب العربى المساعد بجامعة بنى سويف – لتفضله بمراجعة الكتاب فى نسخته العربية، وتحريره من كثير من الأخطاء اللغوية التى كانت منبثة فى ثناياه.

د/ أحمد الشيمى

باجا – سوهاج

ابريل ٢٠١٠

هذا الكتاب

الإسلام فى أوروبا

أسهمت أحداث السنوات الأخيرة فى زيادة اهتمام العالم بالإسلام، ويسعى المشاركون فى هذا الكتاب إلى مناوأة الأحكام التعميمية حول وجود المسلمين فى أوروبا، وذلك عن طريق إلقاء الضوء على تنوعه عبر الأقطار الأوروبية، وتقديم صورة أكثر قربًا للواقع على مستوى عالٍ من التميز. إن الكتاب ينطلق من المفهوم الأحادى للهُويّة الذى يقول إن الإسلام هو التعريف الجامع للمسلمين الذين يعيشون فى أوروبا، يتوفر المشاركون أيضًا على استقصاء تأثير الاتحاد الأوروبى على المجتمعات المسلمة عبر الحدود، وكذلك دراسة كيف أن الاتحاد الأوروبى بدوره قد تأثر بالوجود الإسلامى فى أوروبا، ويأتى هذا الكتاب فى لحظة حرجة من تطور وضع الإسلام فى أوروبا، ما يمكن أن يكون لــه فائدة كبيرة للأساتذة والباحثين والطلاب فى مجالات الدراسات الأوروبية، والباحثين فى الآليات السياسية والسياسات التى يتبناها الاتحاد، وكذلك الباحثين فى علم الاجتماع وعلم اجتماع الأديان والعلاقات الدولية، إنه يتوجه بخطابه إلى الإطار الأوسع الذى يشمل غياب اليقين وغياب الاستقرار المتصل بالدين فى أوروبا.

عزيز العظمة أستاذ فى مدرسة التاريخ فى الجامعة الأوروبية المركزية فى بودابست.

إيفى فوكاس باحث زميل المؤسسة الهلّينية للسياسة الأوروبية والخارجية، ويعمل بالتدريس فى قسم العلوم السياسية فى مدرسة لندن لعلوم الاقتصاد.

تصدير

كان هذا الكتاب فى الأصل مشروع بحث رعته المؤسسة الهلّينية للسياسة الأوروبية والخارجية *ELIAMEP*، تحت عنوان: "ندوة الدراسات المنهجية للعلاقات المسيحية الإسلامية فى أوروبا فى القرن الحادى والعشرين"، وقد تشعبت الندوة إلى سلسلة من الندوات والمؤتمرات وورش العمل، التأم حولها باحثون من أرجاء القارة الأوروبية للخروج بمناقشة ثرية حول تطور العلاقات المسيحية الإسلامية فى الوقت الراهن، وكذلك استشراف مستقبل هذه العلاقات على خلفية مستقبل الإسلام فى أوروبا. على أن هذا الثراء الذى تميزت به هذه المناقشات يزيد على قدرة كتاب واحد؛ لذا أردنا هنا أن نثبت الجهد الأساسى لأهم الكتّاب الذين أثروا هذه المناقشات، ونحن نريد أن نتوجه لهم بالشكر على هذه الإسهامات، وبصفة خاصة إليزابث فوكاس التى نظمت هذه الندوة وأطلقت فعالياتها، ونشكر كذلك فانوس دوكسى وكريستيانا كاراغورنجوبوبيولو؛ لإسهاماتهما فى كل شىء، وكذلك لأساتذة المؤسسة الهلّينية للسياسة الأوروبية والأجنبية.

تعكس فصول هذا الكتاب نوعًا من الإجماع بين الكتّاب على أن هدفهم المشترك هو دراسة الإسلام فى أوروبا على نحو علمى محايد، ورغم ذلك نجد لكل باحث صوته المختلف، واستخدامه المتميز للمصطلحات الإسلامية وحتى طريقته فى كتابتها؛ ولذا تجد أننا لم نقدم مسردًا فى آخر الكتاب لهذه المصطلحات، بل آثرنا التنوع أيضًا فى الكتابة عن الإسلام حتى النهاية.

بودابست / لندن

عزيز العظمة

و إيفى فوكاس

الفصل ا لأول

مقدمة

بقلم/ إيفى فوكاس

تكمن صعوبة إخراج كتاب حول موضوع الإسلام فى أوروبا، فى هذا الوقت بالذات، فى أن المعلومات تتغير الآن بمعدل أسرع من الماضى بكثير، وأن هذا السيل المتدفق من المعلومات يتحدى التلخيص والتيسير، ويستوجب البحث المتصل متعدد الأوجه، فمن السهل أن نذكر الموضوعات التى كثر الحديث عنها فى وسائل الإعلام ومواقع الإنترنت والتى تتصل بالإسلام والمسلمين؛ فقد تحدثت وسائل الإعلام ومواقع الإنترنت عن أمثلة متصلة بالتطرف الإسلامى بدءًا من مصرع ثيو فان جوخ وانفجارات مدريد ولندن، إلى الجدل الذى اندلع حول الإسلام والمظاهرات التى عمت أرجاء كثيرة من العالم الإسلامى، بعد حكاية الرسوم المسيئة لنبى الإسلام والتى نشرتها مجلة جيلاند بوستن الدنماركية، وانتهاءً بإعادة طبع هذه الصور وتلك الرسومات. وقد استمرت توابع هذه الحادثة على هيئة مناظرات ومناقشات حادة تتناول – على سبيل المثال – حدود حرية التعبير فى مقابل التجديف وازدراء الدين (أو ازدراء الإسلام بمعنى أدق)، حسب منظور كل متحدث أو متكلم، كذلك عقب الكلمات المسيئة التى أطلقها البابا بنيديكت السادس عشر حول الإسلام فى خطابه الذى ألقاه فى جامعة روزنبرغ، سمعنا فى الوقت نفسه عن أصوات تتنادى بإخضاع المهاجرين لاختبارات مواطنة، القصد منها تقييم مدى اتساق القيم التى يعتنقونها مع قيم الأغلبية، والمثال الهولندى واضح فى هذا الشأن وضوح الشمس، وهو مثال يوحى بشىء من الشدة مع المهاجرين الذين لا يؤمنون بالقيم الهولندية فى التسامح والعيش، مع ما أعقب ذلك من إثارة للجدل

حول إمكانية أن يكون هناك قيمٌ أفضل من قيم أخرى.[١] لقد دلت تقارير الصحافة العالمية على وجود ضرب من الجدل ذى طابع عالمى، مثل: الجدل حول "حساء الهوية"[*] الذى كانت تقدمه مطاعم الحساء فى فرنسا لاستبعاد المسلمين واليهود، وكذلك الجدل المتجدد دومًا فيما يخص ارتداء الحجاب فى المدارس العامة، والتوترات الخاصة ببناء المساجد (وهى الأكثر حدة فى فرنسا وإيطاليا واليونان بطبيعة الحال).[٢] وقد أسهم هذا الزخم الإعلامى الذى يركز فى الأغلب الأعم على التطرف الإسلامى أو ما يُطلق عليه – أحيانًا وعلى سبيل التأدب – التوتر القائم بين المسلمين وغير المسلمين، فى تعزيز فكرة أن الإسلام يقوم على ثقافة جافة (عنيفة)، وأن هذا هو حال المسلمين الذين يعيشون فى أوروبا.

ينطلق هذا الكتاب من فكرة أن أكثر ما نحتاجه الآن من الجهود البحثية هو الجدية فى دراسة الإسلام فى أوروبا سعيًا إلى فهم اتجاهين أساسيين: الاتجاه الأول هو الاختلاف الثقافى، والاتجاه الثانى يتمثل فى وجود مفاهيم أحادية فى فهم الهوية، فلا يكفى أن نردد ثنائيات عفا عليها الزمن حول الإسلام، من مثل: الإسلام الليبرالى فى مواجهة الإسلام السلفى، والإسلام المعتدل فى مقابل المتطرف،

---

(١) فى هذا الصدد نتذكر كلمات زعيم حزب ليبرالى لدولة أوروبية أخرى، وهو الدنماركى أندريس فوغ راسموسن، حين قال: "ظل الدنماركيون سنين طويلة طيبى القلب، ولم تكن لديهم الجرأة على القول بأن هناك قيمًا أفضل من قيم أخرى، ولكن الآن يجب أن نجهر بذلك، انظر: أيضًا: المركز الأوروبى لمراقبة العنصرية وكراهية الأجانب (EUMC)، وتقرير عام ٢٠٠٣ لاجتماعات المائدة المستديرة الأوروبية، أيضًا من خلال موقع الـ EUMC على الإنترنت: www.eumc.europa.eu/eumc/index.php

(*) "حساء" يقال له: حساء الهوية، كان يقدم للمشردين فى فرنسا، جاءت المبادرة فى الأساس من جماعة فرنسية متطرفة، حيث حولوا الحساء إلى سلاح سياسى، فالحساء يُقدم للجميع، ولكن ما عدا اليهود والمسلمين؛ لأن الحساء مصنوع من لحم الخنزير، كان شعار الرسالة من وراء هذا التصرف: "لنقدم العون لأهلنا قبل أن نقدمه للآخرين" (المترجم).

(٢) انظر: العدد الخاص لـ مجلة الدراسات العرقية والهجرة، مجلد ٣١، عدد ٦، ٢٠٠٥ ، المخصص كله لقضية الصراعات حول بناء المساجد فى المدن الأوروبية، وهى قضية لا تقل أهمية عن قضية غطاء الرأس (الحجاب)؛ لأن صراعات المساجد تلعب دورًا مهمًا فى استقطاب الإسلام من الهم الخاص إلى الهم العام.

والتقدمى فى مقابل الرجعى، نحن فى حاجة إلى مقاربة لا تغفل هذه الثنائيات ولكنها فى الوقت نفسه تأخذ فى الحسبان عددًا من العوامل الأساسية (وأحيانًا نحتاج إلى الجمع بين عاملين من هذه العوامل)، علينا أن نبحث فى طبيعة الجماعات المسلمة فى أوروبا: أهى أصلية أم مهاجرة؟ وفى أصل هذه الجماعات المهاجرة (هل هى عربية إفريقية أم آسيوية مسلمة، هل هى بنغالية أم باكستانية؟)، وعلينا أن نفهم خصائص المجتمعات المضيفة والاختلافات فيما بينها حسب الجيل والنوع، ونفصل بين ما هو موضوعى وما هو ذاتى فيما يتعلق بمفاهيم الهوية، والمرجعيات والدوافع الثقافية والعرقية والسياسية أو الدينية. إن مقاربة كتلك من شأنها أن تقدم لنا خدمة كبيرة فى تصوير الحقائق المتشابكة حول الإسلام فى أوروبا، وهى حقائق غالبًا ما تكون بعيدة عن الفهم العام لها، إنها تكشف أيضًا عن التنوع الهائل بين المجتمعات المسلمة فى أوروبا خاصة فى أوساط بعينها، مثل: ألمانيا وفرنسا والمملكة المتحدة واليونان، إذ تتميز بوجود أعداد كبيرة من المسلمين بها، كذلك الاختلافات بين خبرات المسلمين الذين يعيشون فى تراقية والآخرين الذين يعيشون فى أجزاء أخرى من اليونان. وهذا كله من شأنه أن يُمكننا من فهم التوترات القائمة بين المفكرين المسلمين فى المجتمعات الإسلامية فى البوسنة، وما يتصل بذلك كله من عوامل تتعدى الثقافة والدين. من شأن هذه المقاربة أيضًا أن تخدمنا فى مواجهة الميول نحو التمييز على أساس الثقافة. نحن فى حاجة إلى البحث المتعمق لكى نفهم الهويات المختلفة وما يتصل بها من فهم للإسلام، ولكى نفهم التفسيرات الكثيرة والمتباينة للعقيدة على الإجمال، مثل هذا الفهم المتعمق يجعلنا نفهم حقيقة مقتضاها – كما يقول عزيز العظمة – "أن هناك أنواعًا كثيرة من الإسلام بعدد المواقف التى تساند هذه الأنواع"[1] وإن هذه المواقف هى فى النهاية مواقف قومية ومحلية وقد تكون قبلية أو حتى بين الأشخاص.

---

(١) انظر: عزيز العظمة فى كتابه: أنواع الإسلام وضروب الحداثة ، لندن: فرسو، ١٩٩٣. والمقتبس من صفحة ١.

إن البحث المتعمق فى التنوع والهوية لا يعين الباحثين فقط على تحقيق أهدافهم الأساسية فى الدقة والانسجام الأكاديميين، وإنما ينهض كأساس سليم يمكن الانطلاق منه نحو التفكير على الصعيد السياسى. يفيد مثل هذا المنهج الجدلى فى تبيان التأثير المتبادل بين الإسلام وأوروبا؛ فالإسلام فى أوروبا لا يكف عن التغير، ولكن هذا التغير أيضًا طبيعة من طبائع الدين والعقيدة فى القارة الأوروبية بصفة خاصة، ومن المفيد أن نصل إلى فهم التأثير المتبادل لهذين البعدين كل على الآخر، أو فهم أثر السياسات الأوروبية على المجتمعات المسلمة عمومًا وعلى الأفراد على وجه التخصيص. الأهم من ذلك أن فهم هذا التأثير يفيدنا فى فهم أثر أنشطة الأفراد والجماعات المسلمة وطرائقها فى الخطاب على تغيير المفاهيم والسياسات المتصلة بوضع الإسلام والمسلمين، أو على وضع الدين بصفة عامة على الصعيد العام فى أوروبا. والحق أن الدراسات التى تتناول الوضع الصحيح للدين فى الحياة الأوروبية العامة لم تحظ بمساحة كافية فى الدول التى تتبع الاتحاد الأوروبى حتى الآن، ولنا أن نتساءل: إلى متى نؤجل هذه الدراسات والمناقشات رغم الإلحاح عليها فى كثير من أقطار الاتحاد الأوروبى بصفة عامة؟ لقد برزت الحاجة إلى الحوار مثلاً فى فرنسا بعد أن زادت المطالبة بالاستيعاب والاندماج فى أعقاب المظاهرات التى اندلعت فى باريس فى عام ٢٠٠٥، وفى الدنمارك وبريطانيا بعد مصرع المخرج ثيو فان جوخ، وانفجارات لندن فى عام ٢٠٠٥، على التوالى. إن الاتحاد الأوروبى يحس اليوم أنه على مفترق طرق خطير فيما يتصل بعلاقته بالدين فى وقت كثرت فيه التعريفات المشوشة والتعليقات المغرضة حول هذه العلاقة، وهى تعريفات وتعليقات تتسم كلها برد الفعل فى خضم حوادث مفاجئة ومثيرة للانتباه.

لماذا أوروبا؟

يمكن لجل الأفكار التى ذكرناها آنفًا أن تنطبق على أماكن خارج الاتحاد الأوروبى، ولكن التركيز على أوروبا هنا يتكئ على ثلاثة أسباب: الأول أن العلاقة

الجدلية بين الإسلام وأوروبا بصفة خاصة تتسم بوجود أفكار قديمة هى مصدر التوتر والتشويش على مستوى القارة ككل وعلى مستوى الأقطار كل على حدة؛ وغالبًا ما تُستخدم هذه الأفكار من قبل المسلمين وغير المسلمين لتأبيد هذا التوتر بين الإسلام وأوروبا، ومن مصادر التوتر مثلاً محاولة إضعاف الإمبراطورية العثمانية فى القرن الثامن عشر، وتعرض هذه الإمبراطورية لهجمة العلمانية الأوروبية بموجاتها الإصلاحية فى القرن التاسع عشر مما شكل المصدر الرئيس للاحتكاك بين الإسلام و"الآخرين" فى العالم كله، المصدر الآخر الذى لا يقل أهمية هو تاريخ أوروبا الاستعمارى المتمكن من الذاكرة الجمعية تمكنًا لا فكاك منه، تصاحبه محاولة لتسييس هذا الماضى الاستعمارى بصورة انتقائية من قبل قادة مسلمين بارزين، أو على الأقل اتخاذه كنقطة مرجعية خصبة بالمقارنات بين تلك الفترة الاستعمارية والسياسات الأمريكية والأوروبية الحالية التى تمس الإسلام والمسلمين من قريب أو بعيد، فى هذا السياق يسعى غير المسلمين إلى تأبيد التوتر أيضًا بالإشارة إلى أحداث تاريخية بارزة، مثل: سقوط القسطنطينية فى عام ١٤٥٣، أو حصار فينا فى ١٦٨٣. ومهما بدت هذه الأحداث بعيدة فى الزمن أو مستقرة فى الذهن فإنها صور أوروبية تعمل عملها فى مخيلة الكثير من المسلمين وغير المسلمين فى أوروبا وحتى خارجها.

وهناك عامل آخر من عوامل التوتر الكائن فى العلاقة بين الإسلام والأوروبيين؛ ألا وهو حجم الوجود الإسلامى نفسه فى القارة الأوروبية، وزيادة عدد المسلمين بسبب زيادة معدلات المواليد والهجرة، وما يصاحب ذلك من تظاهر المسلمين بالورع والتدين، مما نتج عنه تحولات حقيقية ملموسة فى النسيج الاجتماعى فى المجتمعات الأوروبية، وإذا أضفنا إلى هذه القائمة من التطورات تلك الحقائق التى يعرفها الجميع عن النقص المتزايد فى عدد سكان القارة الأوروبية، وزيادة عدد كبار السن مقارنة بالشباب، بالإضافة إلى عزوف أولئك وهؤلاء عن التدين بصفة عامة، والدين المسيحى بصفة خاصة. فهمنا الدوافع من

وراء هذا الخطاب اليمينى المتطرف المعادى للهجرة والمهاجرين، وفهمنا الأسباب التى تؤدى إلى نجاح اليمينيين فى الانتخابات عبر القارة الأوروبية كلها فى السنوات الأولى من العقد الأول من القرن الحادى والعشرين.

العامل الثالث ويتصل بما ذكرناه من أن أوروبا فى الواقع تقدم صورة تتسم بالتعدد والتغير من السياسات والمقاربات التى تتناول التعددية الدينية بصفة عامة، والمجتمعات المسلمة بصفة خاصة، وخير تمثيل لهذا الموقف هو تلك المقاربات المتنوعة التى تتناول موضوع غطاء الرأس (أو الحجاب)، وما وراء هذه المقاربات من دوافع خفية ودوافع ظاهرة. ورغم أن هدفنا هنا ليس استكشاف السياسات المتعددة المتصلة بالإسلام، فإن هذا الكتاب يعزف أيضًا على مفهوم السبب والنتيجة، وعلى مدى تأثير السياسات التى ينتهجها المجتمع المضيف على المسار الذى تتبعه الجماعات المسلمة التى تعيش فى أوروبا.

نفهم أنه ليس من الحكمة أن نزعم أننا نسعى إلى إيجاد حل للتوترات القائمة اليوم بين الإسلام وأوروبا؛ فالباحثون والدارسون لا يجمعون على فهم واحد لجذور مشكلات بعينها، بما فى ذلك مشكلات مثل: التعصب، وصدام الحضارات، وصدام التفسيرات، ودرجات استيعاب المهاجرين المختلفة، ودرجة التخلف الاجتماعى والاقتصادى والاستبعاد، إلى آخره. إن المناقشات التى تقارن بين السياسات الاستيعابية فى الجمهورية الفرنسية العلمانية إزاء السياسات التعددية فى المملكة المتحدة – على سبيل المثال – تفضى إلى مناظرات سفسطائية فيما يتصل بـ "جذر المشكلة"، فالتخلف الاجتماعى والسياسى فى الأولى يُنظر إليه على أنه سبب واضح لأعمال الشغب التى اجتاحت فرنسا فى أكتوبر – نوفمبر ٢٠٠٥، بينما يُتهم المسلمون البريطانيون صراحة بارتكاب الانفجارات التى اجتاحت لندن فى يوليو من عام ٢٠٠٥، فمن الواضح أن الوصفات الجاهزة التى تتسم بالتعميم هى فى الواقع وصفات عقيمة لا تجدى نفعًا.

لا يجمع المسلمون فى أوروبا أمرهم على قلب رجل واحد فيما يتصل بهذه الأمور التى ذكرناها الآن. فكيف نصل إلى نتائج سليمة حول أمور ينقسمون بشأنها ويختلفون اختلافًا كبيرًا؟ فهناك الإسلام المتطرف، والإسلام السلفى الأصولى، والإسلام الإصلاحى، والإسلام المعتدل، كيف نصل إلى قرارات سليمة ونتائج مقنعة حول جماعات مسلمة مهاجرة تختلف خطوط التواصل بينها وبين أقطارها الأصلية أشد الاختلاف، فهناك سياسات ومواقف حول وضع المرأة يختلفون بشأنها اختلافًا كبيرًا أيضًا. ومن هذه الأمثلة الدالة على التناقضات خروج المرأة فى المغرب تطالب بتحرير الإسلام من التأثير العلمانى الغربى والحفاظ على قيم الأسرة، وهى القيم نفسها التى تحد من حرية المرأة ومساواتها بالرجل، كذلك نضال المرأة المغربية فى باريس لتحرير الإسلام من العناصر "الوافدة"، ولعلهن يقصدن العناصر "القومية والعرقية"، ولعلهن يقصدن الحفاظ على القيم السلفية المحافظة. يوجد أيضًا انقسام واضح بين المفكرين المسلمين (مثل الكثير من غير المسلمين) فيما يتصل بمسائل التعددية الثقافية، والنسبية الثقافية، وما يصاحب ذلك من دعوات لوضع سياسات للتعددية الثقافية وما يواجه هذه الدعوات من الاتهامات، كاتهام النسبية الثقافية بأنها تخذل الاتجاهات الإصلاحية فى الإسلام، وتعمل على حماية "الثقافة السائدة" بتغذية التفرقة بين أبناء المجتمع الواحد.

وضع دراستنا فى السياق:

لقد سعى كثير من الباحثين إلى فهم سر القوة فى جوانب كثيرة فى الإسلام، وهى قوة تتحول فى كثير من الأحيان إلى آلة دفع هائلة. ورغم أنهم يختلفون فيما يتصل بالسبب، فإنهم لا يختلفون حول الأثر الكبير الذى يحدثه الأساس المفهومى للإسلام.[٤] ويلاحظ فرد هاليداى وجود مواطن قوة فى الإسلام يستلهمها المسلمون

(٤) بطبيعة الحال أفضل هذه الآثار تتسق مع استثناءات ومحاولات فاشلة لاستغلال الدين لأغراض غير دينية. انظر - على سبيل المثال فرد هاليداى "سياسات الأمة"، فى كتاب ب. إ. روبرتسون (تحرير) تشكيل الإصلاح الإسلامى الراهن، لندن: فرانك كاس، ٢٠٠٣، ص: ٢٠-٤١.

فى أوقات الشدائد والأزمات، كما حدث فى استلهام مصطلح *الأمة* فى مختلف الأزمنة والسياقات، يقول:

كانت المصطلحات والصور والرموز والأفكار المستخدمة ... خليطًا انتقائيًا دون تماسك لاهوتى أو مفهومى، لكن كـان يـتم الرجـوع لمـستودع الأفكـار والموضوعات الإسلامية والعربية دائمًا واستخراج ما فيه ليوافق مقتضى الحـال، من النبى إلى الأبطال على الخيول والأحلام والمنافقين وأشياء أخرى كثيرة.(٥)

يركز كُتّاب هذه المقالات التى تضمها دفتا هذا الكتاب على موضوع الهوية؛ بهدف إلقاء الضوء على الهويات الفردية والجمعية، وهى بطبيعتها هويات متعددة الأوجه، وتنطوى على عناصر بقاء وعناصر فناء، وعناصر موضوعية وعناصر أخرى ذاتية، إنهم يركزون أيضًا على جملة من العوامل التى تسهم فى تشكيل المواقف المتباينة داخل المجتمعات المسلمة، وعلى مناطق التوتر المحتمل بين الجماعات المسلمة وغير المسلمة. فى النهاية يهدف هذا النص إلى بلورة رسالة مفادها أن الثقافة والإسلام لا يمكن استخدامهما وحدهما فى تفسير التوتر حين يقع وحيثما يقع.

قد يكفى القدر القليل من الأمانة الفكرية لتذكيرنا بأن الاستخدامات السياسية للدين قديمة، وأن هذه الاستخدامات السياسية لا تقتصر على ثقافة دون أخرى أو دين دون آخر، ومن البراهين الدالة على ما نقول تلك التقارير الصحفية التى ظهرت فى أعقاب انفجارات ٧ يوليو عام ٢٠٠٥ فى لندن، فى الوقت نفسه ظهرت تقارير صحفية حول مجازر سريبرينسكا فى الذكرى العاشرة لها (١١ يوليو ١٩٩٥)، وتقارير أخرى تحتفل بالذكرى التاسعة لانفجارات مانشستر (١٥ يوليو عام ١٩٩٦)، دون أن يركز كُتّاب هذه التقارير على عدم وجود صلة بين هذه المناسبات الثلاث، وكأن هذه التقارير تنظر إلى الإرهاب الإسلامى على أنه نسيج

(٥) المرجع السابق، ص: ٢٩.

وحده، ونوع مختلف من العنف (وتبعًا لذلك يتم تقديم الإسلام كما لو كان دينًا مختلفًا عن سائر الأديان فى عنفه وإرهابه، والمسلمين وكأن لهم وجهة نظر واحدة فى هذا الصدد)، ولكن مثل هذه الدعوات للعنف لا تقتصر بالطبع على الإسلام وحده وعلى أى دين بعينه، بل إن الحركات السياسية تستخدم المفاهيم الدينية التى يمكن توظيفها فى سياقات محددة.[٦] ويحضرنا فى هذا الصدد ما قاله مكسيم ردنسون، فى عبارة رشيقة يقصد منها إضعاف الحق، حين يقول: "إن الناس يقومون بأعمال جليلة من أجل عقيدتهم أو من أجل وطنهم، ويقومون أيضًا بالجرائم الفظيعة"، حتى لو لم يكن لدى هؤلاء الناس فهم صحيح لهذه العقيدة، ولا دراية كافية بخطط قادتهم لهذا الوطن".[٧] ويتضح سوء الفهم للنفس وللآخرين فى قصة الاعتداءات الجنسية التى ارتكبتها قوات التحالف فى سجن "أبو غريب" فى العراق، وفى التوتر بين مجلس الشيوخ والبيت الأبيض حول الدعوة لمنع المعاملة القاسية، أو غير الإنسانية، أو المهينة، أو عقوبة المعتقل فى السجون الأمريكية، فقد كان البيت الأبيض يخشى أن يصبح هذا المنع سببًا فى تقييد حركة الأمريكيين الذين يقودون الحرب الصعبة ضد الإرهاب؛ فى هذا الصدد هتف أحد أعضاء مجلس الشيوخ فى وجه الحضور قائلاً: "كلنا يعلم أننا مختلفون عن أعدائنا ويجب أن نكون كذلك، ونستمد القوة من هذه الحقيقة."[٨] ورأينا كذلك من يقول فى جريدة الواشنطون بوست معلقًا على عمل إرهابى ارتكبه مسلمون: "إنه عودة إلى العصر البدائى الذى نعتقد نحن فى الغرب أننا تركناه وراء ظهورنا على مسافة بعيدة جدًا بحكم التطور التاريخى الحتمى على الأقل."[٩]

---

(٦) انظر: هاليداى، "سياسات الأمة"، ص: ٣٨.

(٧) ماكسيم روديسون فى كتاب: أوروبا ولغز الإسلام، سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، ١٩٨٧، ص: xv.

(٨) انظر: بريان نولتون فى مقاله: *بوش يكرر التهديد لاستخدام حق الفيتو لتأييد قانون التعذيب*، فى مجلة هارولد تريبيون الدولية، ٧ أكتوبر ٢٠٠٥، ص: ٤.

(٩) مقتبس من تشارلز كروثامار "*عدو أوروبا المولود فى أوروبا*"، الواشنطن بوست، ١٥ يوليو ٢٠٠٥، ص: أ ٢٣.

حين نقول فى الغرب إن الدين معناه الحكمة لا نقول ذلك حين نذكر الإسلام، ولكن من الحق أن نقول إن الأديان لا تعمل فى الفراغ ولا من فراغ، بل يدخل فى عملها عوامل أخرى.[١٠] وإذا أردنا أن نتعرف على دور الإسلام أو الثقافة فى نسيج "التشدد الإسلامى" فعلينا أن نعرف أولاً حجم العلاقات الخارجية للدول الإسلامية – نضرب لذلك مثلاً: تحركات إيران فى مجال الأسلحة النووية، والصراع فى الصومال ومزاعم سوريا فى لبنان – وما مقدار الدين أو الثقافة المستخدم فى كل قضية من هذه القضايا، من الواضح أن نسبة الدين أو الثقافة قليلة جدًا، وليس معنى ذلك أن التشدد الإسلامى كله يخلو من المضمون الدينى، وهنا من المهم أن نفرق بين الحركات والأنشطة الأصولية، وحركات المسلمين وأنشطتهم بصفة عامة، إننا لا نجد مشقة فى الوصول إلى هذا التمييز حين يأتى ذكر المسيحية وعلاقتها بالأصولية عندما نريد أن نفسر أنشطة متطرفة ارتكبها أصوليون مسيحيون متطرفون، مثلما حدث فى تفجير عيادات الإجهاض.[١١]

كما قلنا آنفًا يُوجد خيط أحمر يجرى عبر هذا الكتاب مفاده كلمة تُقال ضد التفاضل الثقافى، على ذلك فالدراسة الحالية – أو الدراسات الحالية – تجرى فى الإطار الأرحب لمناطق الغموض والقلق المتصل بالدين فى أوروبا بصفة عامة، نعم هناك جدل محتدم فى الكثير من الأقطار الأوروبية لـــه علاقة بالدين وموقعه من ديباجة دستور الاتحاد الأوروبى وعضوية تركيا المحتملة فى الاتحاد الأوروبى، ولكن هذا الجدل يشير إلى عدم وضوح الرؤية أكثر من وضوحها فيما يتصل بدور الدين فى أوروبا الحديثة، وهو أمر يتجاوز الاتحاد الأوروبى ويتجاوز

---

(١٠) بيهوكى باريه يتناول هذه النقطة تناولا جيدًا فى مقال لـــه بعنـــوان: "*هـــل الإســـلام يـــشكل تهديـــدًا للديمقراطيات الأوروبية المتعددة الثقافات؟*" فى كتاب من تحرير كريزتوف ميشالسكى بعنوان: الدين فى أوروبا الجديدة، بودابست: مطبعة الجامعة المركزية الأوروبية، ٢٠٠٦، صفحات: ١١١–٢١ (خاصة صفحة ١١٧).

(١١) انظر: فى هذا الصدد كتاب ماليز روزفين: الأصولية: البحث عن معنى، أكسفورد: مطبعـــة جامعـــة أكسفورد، ٢٠٠٤. انظر: أيضًا أوليفيير روى فى مقاله بعنوان: *الإسلام فى أوروبا: صدام الأديـــان أم التقاء ضروب التدين؟*" فى كتاب ك. ميشالسكى (تحرير)، ص: ١٣١–٤٤.

وضع الإسلام نفسه داخل الاتحاد الأوروبى. والحق أن هذه الأمور قد أربكت الأوروبيين ولا زالت تربكهم فيما يتصل بهويتهم الأوروبية؛ فكيف يزعمون أن أوروبا نادٍ للمسيحيين فى الوقت الذى يرون فيه المسيحية تختفى ولا تظهر إلا فى الأنشطة الثقافية؟ تظهر المسيحية على السطح مثلاً حين يندلع الجدل حول ارتداء الرموز الدينية فى المدارس وحول الصليب وغطاء الرأس المعروف بالحجاب، كما حدث فى ألمانيا حين سمحوا بارتداء الصليب لأنه يمثل قيمة ثقافية وتاريخية مهمة، ومنعوا ارتداء الحجاب لأنه يمثل أيضًا قيمة ثقافية وتاريخية ولكنها مضادة.(١٢)

لا نستطيع أن ننكر أن المسيحية فى أوروبا تحتفظ بحضور متميز وقوى فى الأقطار الأوروبية من خلال الثقافة والتقاليد (مثل: حفلات الزواج فى الكنيسة وعماد الأطفال والاحتفالات الجنائزية)، وأيضًا من خلال الفنون المعمارية المنتشرة وتخطيط المدن.(١٣) وتظهر الفنون المعمارية وتخطيط المدن على أساس مسيحى خاصة فى اليونان وإسبانيا حيث تندلع المظاهرات والاحتجاجات عند ظهور أية نية لبناء مسجد للمسلمين، تحتفظ المسيحية أيضًا بالنسبة للكثيرين بوجود واضح من خلال الذاكرة التى تربط الناس بماضيهم المشترك، وبالتراث الدينى الضارب بجذوره فى الماضى البعيد، وبالعلمانية الضاربة بجذورها فى الحاضر القريب، تُذكرهم أيضًا بأنظمة دستورية وسياسية فى دول تعرف أن غالبية سكانها مسيحيون وليسوا مسلمين.(١٤) أضف إلى ذلك أن هناك دراسات كثيرة تشير إلى أن

---

(١٢) قدمت أسترد رويتر تحليلاً دقيقًا لهذا الموقف فى بحث لها غير منشور بعنوان: "*غطاء الرأس ورموز الصليب: حول سياسات تفسير الرموز الدينية*"، لمؤتمر الجمعية الدولية لعلم الاجتماع والدين فى الغرب، يوليو ٢٠٠٥. ومن أجل مقارنة أكثر بين التناول الألمانى والفرنسى للرموز الدينية بصفة عامة، انظر: مقال ليونورا أوسلاندر "*رموز الصليب فى بافاريا وغطاء الرأس فى فرنسا*"، مجلة الديناميات الثقافية، مجلد ١٢، رقم ٣، صفحات: ٢٨٣-٣٠٩.

(١٣) انظر: الفصلين الرابع والخامس فى كتاب دافيد مارتن المعنون: فى عملية العلمنة: نحو نظرية عامة مدروسة (ألدرشوت: أشغيت، ٢٠٠٥).

(١٤) انظر: هرفيو – ليغر، الدين من أجل الذاكرة، باريس: طبعات سرف، ١٩٩٣، و ج. مادلى و ز. إينيدى (تحرير)، الكنيسة والدولة فى أوروبا المعاصرة: خرافة الحياد، لندن: فرانك كاس، ٢٠٠٣.

الأوروبيين قوم يؤمنون ببعض الكنائس التراثية دون أن ينتموا إليها حق الانتماء، أو ينتمون إلى بعض هذه الكنائس دون أن يؤمنوا بها حق الإيمان، وكذلك الشأن مع الكثير من الممارسات الشعبية العامة للدين فى إطار الكثير من السياقات المسيحية.[١٥] نفهم من ذلك أن الغموض فيما يختص بدور الدين فى السياسة والحياة العامة يتجاوز قضية الإسلام.

حول هذه القضية – قضية دور الدين فى الحياة السياسية والعامة فى أوروبا – بدأت اليوم مناقشات جادة مع الكثير من المراكز الفكرية المؤثرة، فقضية "الحياد العلمانى" للاتحاد الأوروبى اضطلع بمناقشتها، ومن منظور مختلف أشد الاختلاف، مفكرون بحجم جوزيه كازانوفا وجورغن هابرماس وفرانسيس فوكاياما[١٦]، والقارئ لوجهات نظرهم وطريقتهم فى الطرح يستطيع أن يلم بعمق وجدية بهذه المناقشات، كونها مناقشات تتناول أعمق المشكلات وأكثرها حرجًا فيما يختص بمكانة الدين فى حياة المجتمع الأوروبى، فكازانوفا يزعم أن الأطروحات العلمانية "تحول الدين إلى مشكلة"؛ لأنها تعرقل مواجهة التحديات المتصلة بالدين بطريقة براجماتية، ويجادل أيضًا بأنه "لضمان الدخول المتكافئ فى نسيج الحياة الأوروبية العامة، والتواصل غير المشوش مع الحياة، يتوجب على الاتحاد الأوروبى ألا

---

(١٥) انظر: غراس ديفى فى كتاب الدين فى بريطانيا منذ عام ١٩٤٥، الاعتقاد بدون الانتماء (أكسفورد، بلاكويل، ١٩٩٤، وجوزيه كازانوفا: الديانات الشعبية فى العالم الحديث، مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٩٤.

(١٦) انظر: مقال كازانوفا *الدين والهويات الأوروبية العلمانية والوحدة الأوروبية*" فى كتاب حرره كل من تيموثى بايرنز وبيتر كاتزنشتين تحت عنوان: الدين فى أوروبا التى تزداد اتساعًا، مطبعة جامعة كامبردج، ٢٠٠٦ صفحات من ٦٤ إلى ٩٢ بالنسبة لهابرماس انظر: مقاله *الدين فى المجال الشعبى الأوروبى*" فى مجلة الفلسفة الأوروبية، سفر ١٤ العدد ١، ٢٠٠٦، وكذلك محاضرة له ألقاها بمناسبة حصوله على جائزة هولبرغ عن كتاب له بعنوان الدين فى المجال الشعبى، فى ٢٨ نوفمبر ٢٠٠٥ وهو متاح على الإنترنت على موقع www.holberg.uibn/downloads/Habermas_religion_in_the_public_sphere.pdf وبالنسبة لأعمال فوكاياما يجدر أن نذكر هنا مقال له بعنوان *الهوية والهجرة والديمقراطية الليبرالية*"، فى مجلة الديمقراطية مجلد ١٧ عدد ٢، أبريل ٢٠٠٦.

يتجاوز مسيحيته فحسب، وإنما يتوجب عليــه أن يتجــاوز علمانيتــه أيــضًا".[١٧] ويتحدث هابرماس عن ضرورة أن يتعلم المواطنون العلمانيون كيف يعيشون فــى مجتمع يتجاوز العلمانية، بدلاً من العيش فى مجتمع مشوش العقيــدة، ولا تجمعــه عقيدة واحدة ولا منهج واحد، كما هو الحال اليــوم: "لكــى يــصبح المواطنــون المتدينون متصالحين مع الأهداف الأخلاقية للمواطنة الديمقراطية، عليهم أن يتعلموا التكيف مع الاتجاهات المعرفية في بيئتهم العلمانية، بينما لا يتعــرض المواطنــون الذين يدينون بالعلمانية لمثل هذه التشويشات المعرفية من البداية"[١٨] وهو يــرى أن هذا خلل يحتاج إلى إصلاح. وأما فوكاياما فيركز من جهته على أن "مشروع مــا بعد الحداثة لا جدوى منه ولا قيمة له"، وهو يذكر النسبية التى تحــول بــين مــن يؤمنون بها والتأكيد على قيمهم الإيجابية ومعتقداتهم المشتركة، وهو يقول ذلك وقد يقصد، بنوع خاص الهجرة الإسلامية إلــى القــارة الأوروبيــة، وهــو يــرى أن الأوروبيين لم يتصدوا لمشكلة الهجرة الإسلامية بطريقة صــحيحة بــسبب اللباقــة السياسية التى ينتهجها الأوروبيون، وهى لباقة سببها أيــضًا بــروز النــسبية، إن فوكاياما ينصح أوروبا أن تتعلم من الولايات المتحدة فيما يتصل بانــدماج أقلياتهــا المسلمة.

على أن هذه الأطروحات تبدو متطرفة مجاوزة للواقع الأوروبى الراهن، وهو واقع لا يوحى – كما يتضح فى دستور الاتحاد الأوروبى – بأن الاتحاد الأوروبى مستعد لحدوث تغييرات شكلية فى العلمانية الأوروبية المستقرة فى الأذهان، فالعلمانية مظهر أساسى وشرط مهم من شروط الهوية السياسية الأوروبية وهى كذلك – بالنسبة للأوروبيين – نقطة اختلاف يعتزون بها بين أوروبا والولايات المتحدة.

ورغم ذلك ينظر الأوروبيون إلى الوجود الإسلامى فى أوروبا على أنه مشكلة تتحدى علمانيتهم التى يعتزون بها، لقد أدى التنوع الدينى داخل دول القارة

(١٧) كازانوفا ٢٠٠٦ ص: ٨٢.

(١٨) هابرماس، ٢٠٠٥.

الأوروبية التى ينتشر فيها الإسلام إلى الإلحاح على دراسة نماذج لعلاقات الدولة بالكنيسة، كما أظهر الحاجة إلى ظهور طرق جديدة لحماية التعددية الدينية – على الصعيد الوطنى وعلى صعيد الاتحاد الأوروبى ككل. فى الوقت نفسه نجد أن الإرهاب الإسلامى وما استتبعه من ردود الفعل العنيفة ضد المسلمين فى أعقاب الهجمات الإرهابية كان من العوامل التى أجبرت الدولة وأجهزة الشرطة فيها على التدخل على نحو أكثر عمقًا فى الأمور المتصلة بالدين فى وقت كانت الأمور فيه قد استقرت فى أوروبا على مبدأ واحد هو الفصل التام بين الدين والدولة. فى وسعنا أيضًا أن نوسع من نظرتنا هذه ونقول إن التطورات التى حدثت فى الإسلام الأوروبى فى العصر الراهن هى جزء من الصراع الأوسع بين العلمانية والدين، وهى تجلٍ جديد من تجليات تأثير الإسلام على أوروبا.

تقديم الفصول:

سنبدأ جولتنا مع الإسلام فى أوروبا بإطلالة تاريخية على علاقات المسلمين والمسيحيين فى أوروبا، مع التركيز على دور الذاكرة الجمعية فى صياغة العلاقات بين المجتمعات المسلمة ومجتمعاتهم المضيفة، فى هذا الصدد يتناول طارق مترى العلاقة التبادلية التاريخية بين الإسلام وأوروبا، ويطرح رؤيته الثاقبة حول تذبذب الذاكرة الجمعية التى أدت أحيانًا إلى التفاهم، وأحيانًا كثيرة إلى العداء بين الفريقين. يركز مترى على أثر الذاكرة الجمعية فى إذكاء التعبئة السياسية، وكيف أن نجاح هذه التعبئة السياسية يعتمد اليوم على التقنيات الحديثة فى التعليم ووسائل الاتصال التى أنتجها العصر الراهن، وحرصًا على عدم الإفلات من الموضوع الأصلى لهذا الكتاب يركز طارق مترى فى مقاله على التأثير المتبادل بين المسيحيين والمسلمين، مبينًا كيف أن هناك مفاهيم ليست دينية عن كلا الفريقين، ولكنها تشيع العداء بين المسلمين والمسيحيين فى أوروبا. يعود مقال طارق مترى بتركيزنا على أوروبا إلى سياقه التاريخى الصحيح، مستكشفًا العلاقة بين الإسلام وأوروبا.

وأما "جورغن نلسون" فتسير على نهج "متري" في تبنيها للسياق المعاصر في تناولها لشيوع فكرة إمكانية وجود ذي طبيعة خاصة "إسلام أوروبي *Euro-Islam*"، تتوفر نلسن على دراسة الاستخدامات المختلفة لـ "الإسلام الأوروبي *Euro-Islam*"، وكيف أن هذه الاستخدامات تدل على وجود اتجاهين نابعين من داخل المجتمعات المسلمة في أوروبا، ففي بعض السياقات يتم استخدام المصطلح ليدل على ظهور أشكال من التعبير والتفكير في أوروبا تسمح بمشاركة المسلمين البناءة في أماكن وجودهم وبلدانهم. وفي سياقات أخرى يظهر استخدام مصطلح "الإسلام الأوروبي *Euro-Islam*" علامات على اكتسابه محتوى أيديولوجي تسرب إليه من خارج المجتمعات المسلمة (أو على الأقل من الجماعات المهمشة)، وهي عملية تهدف في نظر البعض إلى السيطرة على قدرة المسلمين في أوروبا على التعبير عن أنفسهم. يستكشف مقال نلسون هذين الاتجاهين ويقيم أثرهما على مكانة المسلمين في المجتمع الأوروبي.

يعيننا مقال نلسون وكذلك مقال "جوسلين سيزاري" (في الفصل الرابع) على فهم قضية مهمة، وهي أن الهوية الإسلامية في أوروبا في حاجة لفهمها على أنها عملية مستمرة وليست بنية ساكنة، يقصدان أن الهوية الإسلامية تكتسب كل يوم أبعادًا جديدة، أو أنها تتكون بمرور الزمن وليست فكرة ساكنة لا تتحرك. في الفصل الرابع تتوفر سيزاري على دراسة حقيقة مفادها أن البحث عن هوية إسلامية في الغرب يتأثر في واقع الأمر بأخبار وروايات محلية ودولية مصاحبة لسلسلة كاملة من الصور والقوالب التي تجعل الإسلام يبدو متخلفًا وغريبًا دينيًا وثقافيًا وسياسيًا. على أن هذا لا يعني بالضرورة أن استجابة المسلمين لهذه الروايات مقررة سلفًا. تهدف سيزاري إلى شرح الفجوات بين عملية تحويل خطابات الوطن إلى خطابات عنصرية، وخطابات على الخطابات *meta-discourses* حول الإسلام بوصفه عدوًا، وكذلك طبيعة المواقف التي يتخذها المسلمون والتي تتصف بالتنوع والميوعة. وفيما يتصل بالنقطة الأخيرة بالذات

تسعى سيزارى إلى التعامل مع "فخ الاستثنائية" التى تبدو شائعة فى الجهود البحثية التى تتناول الإسلام فى أوروبا، أى الميل إلى النزول بجميع التفسيرات التى تتناول أفعال المسلمين فى أوروبا إلى تصوير وجودهم كحالة استثنائية فى النسيج الأوروبى. ترصد سيزارى الممارسات اليومية العادية التى تمارسها بعض الجماعات المسلمة وتكشف عن تثاقف واضح مع السياق العلمانى، مما يفضى إلى وجود نسخة محلية للإسلام أقرب إلى مفهوم هرفييو ليجير الذى يسميه "الترقيع الثقافى *bricolage*"؛ ليصف به الدين فى أوروبا بصفة عامة (بما فى ذلك الدين المسيحى)، وكيف أنه لا يفرض نفسه فرضًا على الفرد والجماعة، بل أصبح اختيارًا حرًا يختاره الفرد طواعية. يحدد فصل سيزارى الإطار العام الذى يتحرك فيه الكتاب كله نحو تحليل الهوية، لا بهدف إدراك خصائص التقليدية القديمة التى تحدد جوهر المرء أو الجماعة كما تسعى مقاربات ثقافية معينة، ولكنها تهدف إلى التركيز على حقيقة مفادها أن الفرد يسير فى بحثه عن هويته مسارات متعددة الأبعاد وقابلة للتغيير مع الزمن.

أضف إلى ذلك أن الوعى بتنوع المجتمعات المسلمة فى أوروبا فى الزمن الحاضر يزداد أهمية مع مرور الأيام، ويتجاوز مع ذلك الثنائيات المعروفة، كالإسلام الليبرالى فى مقابل التقليدى السلفى، والإسلام الصحيح فى مقابل الرجعى، بعبارة أخرى: ما نحتاج إليه حقًا هو التدقيق فى فهم العوامل المتشابكة التى أدت إلى التطورات التى حدثت فى المجتمعات المسلمة فى أوروبا، ولتحقيق هذا الهدف سعينا لاستكتاب خبراء بغية تحليل الاتجاهات الراهنة المتضاربة التى يقوم عليها الوجود الإسلامى داخل أوروبا، مع التركيز على المتغيرات الكثيرة المتلاحقة التى ينبغى أن تُؤخذ فى الحسبان عند دراسة المجتمعات المسلمة المعاصرة. إن مثل هذا التركيز على التنوع من شأنه أن يمنع التنبؤ بالشكل الذى قد يتخذه تعبير الإسلام عن نفسه فى مجتمع بعينه. هنا نجد أن الكُتّاب الذين أسهموا فى مادة هذا الكِتاب يتجاوزون بنا الخصوصيات العرقية والقومية، بل على العكس يؤكدون التنوع حتى

داخل الجماعات التى يجمعها مكان واحد وفكر واحد. ينسحب هذا على مقال ورنر شيفور (الفصل الخامس)، وهو يتوفر على دراسة تطور الإسلام العابر للقومية فى أوروبا فى مجتمعات الشتات. فى هذا المقال يناقش كيف أن جهود المجتمعات الإسلامية فى أوروبا لتعيين موضعهم – وفى أذهانهم بلادهم الجديدة وأوطانهم الأصلية والإسلام العولمى – قد أدت إلى تطور الكثير من المواقف المتنافسة. ونظرة على النموذج التركى السنّى فى أوروبا يناقش الفصل هذا التطور على مدى جيلين، فمن السهل ملاحظة الانتقال من إسلام المنفى الذى اختبره الجيل الأول إلى إسلام الشتات الذى عانى منه المهاجرون المنتمون إلى الجيل الثانى. على أن شيفور يبين لنا أنه حتى فى داخل إسلام المنفى أو إسلام الشتات لا تزال هناك أشكال كثيرة للتعبير تسعى إلى الظهور. يجادل شيفور – من خلال الدراسة المتعمقة لجيلين من السنة الأتراك فى ألمانيا ودراسات أخرى جرت فى أوروبا – بأن السياق الواحد لا يكفى لظهور المواقف سواء اللبرالية أو الأرثوذوكسية أو حتى الأرثوذوكسية المتطرفة، لا فى البلد الأصلى ولا فى البلد المضيف ولا حتى فى جيل واحد من الأجيال.

ويستمر زافير بوغاريل فى تناول الموضوع نفسه فى الفصل السادس، وهو موضوع التنوع مع التركيز على إسلام البوسنة. يركز هنا على إعادة اكتشاف وجود إسلامى أصلى قديم فى البلقان فى أعقاب الحروب اليوغسلافية وجهود مسلمى البوسنة، وهو يقصد من هذا السياق تقديم الإسلام البوسنى بوصفه الإسلام الأوروبى الأصلى، ولكن هذه القضية قد جابهت تحديات مهمة. يكشف بوغاريل النقاب عن جذور التعريفات المتبارية للوجود الإسلامى فى البوسنة والهرسك الحديثة من خلال تحليله العميق لوجهات نظر ثلاثة مفكرين مسلمين من البوسنة (فالإسلام يُعرَّف تارة على أنه عقيدة فردية، أو على أنه ثقافة عامة، أو على أنه أيديولوجيا سياسية تمييزية)، ورغم أن هذه التعريفات المتبارية قد تم توضيحها من خلال وجهات نظر مفكرين بعينهم، فإنها تتجاوز فى تطبيقها القضية البوسنية، إنها

تدل مجتمعة على وجود أشكال متعددة من الإسلام فى أوروبا، ولكن بوغاريل يجادل بأن ما يُسمى بـــ "الإسلام الأوروبى" لا وجود لـــه حتى الآن، بمعنى وجود مساحة دينية وفكرية مشتركة تحتمل الحوار حول قضايا يشترك فيها المسلمون فى أوروبا كلها.

إن مقال "بوغاريل" بذلك يصلح مقدمة مناسبة لفكرة التأثير الإسلامى فى أوروبا التى تتناولها الفصول الثلاثة التالية، وتتوفر الفصول الثلاثة التالية بصفة خاصة على الإسلام فى علاقته بالاتحاد الأوروبى، وفى نظره أن الاتحاد الأوروبى منطقة مهمة ينطلق منها الإسلام فى التأثير على السياسة الأوروبية والتأثر بها، ورغم أن الاتحاد الأوروبى يعلن عن نفسه بوصفه كيانًا محايدًا من الناحية الدينية وأن بنية دوله وثيقة الصلة بالعلمانية، فإنه ينجر رغمًا عنه للخوض فى القضايا الدينية التى يصبح الإسلام فى قلبها كونه من أهم التحديات التى تواجه الاتحاد الأوروبى من هذه الناحية. يتضح هذا أكثر ما يتضح فى أثر الوجود الإسلامى فى مواجهة المسيحية فى صياغة ديباجة الدستور الأوروبى، فى الوقت نفسه نجد أن الغموض فيما يتصل بمكانة الإسلام فى الاتحاد الأوروبى لا يزال يفرض نفسه على الجدل الدائر حول طلب تركيا الذى طال انتظار الرد عليه للعضوية فى الاتحاد الأوروبى. يركز المقال أيضًا على تأثير سياسات الاتحاد الأوروبى على المجتمعات المسلمة فى سياقات معينة، ويطرح سؤالاً حول تأثير سياسة الاتحاد الأوروبى على التجربة الإسلامية فى أوروبا بصفة عامة. إن المساهمين يركزون على شرح مناطق القوة والضعف فى منهج الاتحاد الأوروبى تجاه المجتمعات المسلمة والدين الإسلامى فى أوروبا.

ترصد "برنغيير ماسينيون" فى الفصل السابع أشكال التأثير بين الاتحاد الأوروبى والجماعات الدينية، مركزة على العلاقة المتشابكة بين المفوضية الأوروبية والجماعات الإسلامية. وتنطلق ماسينيون من لحظة تولى دولير رئاسة المفوضية الأوروبية (١٩٨٥ – ١٩٩٥) التى بدأت فى أثنائها المفوضية الأوروبية

فى تأسيس إطار عمل للتواصل بين الجماعات الدينية والإنسانية. إن ماسينيون ترصد فى هذا الفصل الظهور التدريجى للمنظمات الإسلامية فى أوروبا ومن يمثلها فى بروكسل، وتركز على التحديات التى تجابه هذه التنظيمات مقارنة بالتحديات التى تجابه نظيرتها المسيحية والإنسانية. وترى ماسينيون أن المهم فى سياق جهود الجماعات الإسلامية لتأسيس صوت فى بروكسل هو الدرجة المطلوبة من التعددية فى النموذج الأوروبى الآخذ فى الظهور من أجل تنظيم الدين، وهو أمر لا يزال غامضًا خاصة فى أعقاب أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ والعنف الإسلامى المتصل به فى جميع أنحاء القارة الأوروبية.

إن جهود المفوضية الأوروبية للحفاظ على خطوط التواصل مع جماعات دينية مختلفة ركزت أكثر ما ركزت على أكثر مناطق التأثير الدينى فى أوروبا وهو الإسلام، من ثم يركز الفصلان التاليان على التأثيرات غير المباشرة للإسلام وعليه. من جهتها توضح "ضيا أناغنستو" فى الفصل الثامن الآثار المحتملة العميقة للاتحاد الأوروبى على جماعات الأقلية فى جنوب شرق أوروبا، بالتركيز على سياقين محددين لتغييرات محلية وإقليمية واقتصادية ومؤسسية حدثت رغم لائحة الاتحاد الأوروبى، وبالتركيز فى الأساس على مجتمعات الأقلية المسلمة فى اليونان وبلغاريا، يسعى الفصل الثامن هذا إلى فهم نتائج هذه التغييرات لصالح هويات الأقليات المسلمة التركية فى مناطق الحدود، وتبين أناغنستو هنا كيف أنه حتى العلاقة التاريخية الوثيقة بين الهوية العرقية القومية والدين والأرض بين الأقليات المسلمة فى دول البلقان يمكن تغييرها (وليكن بطرق مختلفة فى أجزاء مختلفة من المنطقة)، من خلال تغييرات اقتصادية ومؤسسية متصلة بالاتحاد الأوروبى. إن الفصل يتوفر على وصف صيغتين مختلفتين للدمج السياسى للأقليات ساعدت عليها سياسات التنمية الاقتصادية بالتعاون مع سياسات حماية الأقليات التى تتبناها المؤسسات الأوروبية قبل انهيار الشيوعية وبعده. وكما تشرح أناغنستو لكلا الاتجاهين معانٍ متضمنة مختلفة لتعزيز طبيعة أساليب حقوق الأقلية داخل الاتحاد الأوروبى.

تكمن منطقة التأثير غير المباشر للإسلام - وكانت من المحرمات أغلب الوقت - في علاقات تركيا الصاخبة مع الاتحاد الأوروبي، فالحالة التركية - في كثير من الأحيان - من القضايا المحورية في أية مناقشات حول الإسلام وعلاقته بأوروبا بصفة عامة والاتحاد الأوروبي بصفة خاصة. أولاً لأن الهوية الأوروبية والمسيحية الأوروبية قضيتان تشكلتا من خلال علاقة أوروبا بالآخر التركي العثماني. في الوقت نفسه نجد أن تركيا تتمتع بوجود ملحوظ داخل الاتحاد الأوروبي، يتمثل في العدد الكبير من المهاجرين الأتراك داخل دول الاتحاد، وكذلك بغياب واضح أيضًا بسبب طلب تركيا القديم للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي والذي قُوبل بالرفض أكثر من مرة. في الفصل التاسع تتناول فاليرو أميرو الجدل الدائر حول إحجام الاتحاد الأوروبي العلماني عن السماح بعضوية دولة *علمانية* مسلمة. تتحدث أميرو في مقالها أيضًا عن تجربة حزب العدالة والتنمية الإسلامي التركي في الحكومة، وآمال تركيا في الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي على ضوء هذه التجربة. وتركز أميرو الأضواء على الفرق بين ما تمثله تركيا في نظر الرأي العام في دول الاتحاد الأوروبي وعملية العلمنة التي تجري على قدم وساق في المجتمع التركي. والحق أن حالة العلاقات التركية الأوروبية ربما كانت مثالاً نموذجيًا على العلاقة القوية بين الإسلام وأوروبا؛ فكل طرف يملك التأثير على الآخر والتأثر به، ومن المؤكد أن كل طرف لـــه تحفظات على الطرف الآخر.

ويختتم عزيز العظمة هذا الكتاب بمقاله الذي يطل به على ما يُكتب راهنًا حول الإسلام من بحوث ومقالات. وهو يلفت نظرنا خصوصًا إلى الأخطار التي تشكلها المفاضلة الثقافية، إن العظمة ينطلق من الأحداث الأخيرة مثلما حدث في يوليو ٢٠٠٥ من تفجيرات في لندن، وما حدث في أكتوبر/ نوفمبر ٢٠٠٥ من اضطرابات اجتماعية في باريس، والمظاهرات التي عمت أرجاء فرنسا كلها، فيوضح لنا كيف أن الكتابات الكثيرة حول الإسلام في أوروبا لا تعيننا على فهم الموضوع المطروح، ليس هذا فحسب بل إن هذا القصور يزيد من حدة الصراع

وسوء الفهم بين الأوروبيين المسلمين وغير المسلمين. ويستفيد العظمة من المقالات التى يضمها الكتاب فى خروج باقتراحات مهمة تتصل بالمسار الذى سوف تتخذه بحوث المستقبل حول الإسلام فى أوروبا إذا صدقت النية فى العيش فى سلام فى الأوطان المضيفة. نأمل أن تكون المعرفة التى نريد توصيلها من خلال هذا الكتاب عونًا للدارسين والباحثين كنقطة انطلاق نحو المستقبل.

مراجع الفصل الأول

- al-Azmeh, Aziz, *Islams and modernities*, London: Verso,1993.

- Auslander, Leonora, 'Bavarian crucifixes and French headscarves', *Cultural Dynamics*, vol.12, no.3.2000, pp. 309-283.

- Berger, Peter, *The desecularization of the world*, Washington, DC: Ethics and Public Policy Center,1999.

- Casanova, Jose, *Public religions in the modern world*, Chicago: University of Chicago Press,1994.

- 'Religion, European secular identities, and European integration', in Timothy Byrnes and Peter Katzenstein (eds.), *Religion in an expanding Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 92-65 .

- Davie, Grace, *Religion in Britain since1945*. Believing without belonging, Oxford: Blackwell, 1994.

- EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia) European Roundtables Meetings report of 2003, accessible via the EUMC website: www.eumc.europa.eu/eumclindex.php

- Habermas, jurgen, lecture delivered upon receipt of the Holberg Prize, on 'Religion in the Public Sphere', 28November 2005(available online at: www.holberg. uib.no/downloads/ Habermas_religion jn _the yublic _sphere.pdf)

- 'Religion in the European public sphere', in *European Journal of Philosophy*, vol. 14, no. 1,2006, pp. 1-25.

- Halliday, Fred, *'The politics of the umma'*, in B.A. Roberson (ed.), *Shaping the current Islamic reformation*. London: Frank Cass, 2003, pp. 20 – 41.

- Hervieu-Leger, Daniele, *La religion pour memoire*, Paris: Editions du Cerf, 1993. Knowlton, Brian, 'Bush repeats threat to veto torture curb', in *International Herald Tribune*, 7 October 2005, p.4. Krauthammer, Charles, 'Europe's native-born enemy', The Washington Post, 15July 2005, p.A23. .

- Madeley, J. and Z. Enyedi, eds., Church and state in contemporary Europe: the chimera of neutrality, London: Frank Cass, 2003.

- Martin, David, On secularization: towards a revised general theory, Aldershot :Ashgate, 2005.

- Parekh, Bhikhu, 'Is Islam a threat to Europe's multicultural democracies?', in Krzysztof Michalski (ed.), Religion in the new Europe, Budapest: Central European University, 2006, pp: 111 – 121.

- Reuter, Astrid, 'Headscarf and crucifix: on the politics of interpreting religious symbols', unpublished paper, presented at the International Society for the Sociology of Religion (ISSR) Conference in Zagreb, July 2005.

- Rodinson, Maxime, Europe and the mystique of Islam, Seattle: University of Washington Press, 1987

- Roy, Olivier, 'Islam in Europe: clash of religions or convergence of religiosities?' in Krzysztof Michalski (ed.), Religion in the new Europe, Budapest: Central European University, 2006, pp. 131-144.

- Ruthven, Malise, Fundamentalism: the search for meaning, Oxford: Oxford University Press, 2004.

الفصل الثانى

المسيحيون والمسلمون
الذاكرة والتفاهم والعداوات

بقلم/ طارق مترى

فى عالم اليوم تنفر القوى الاقتصادية والتكنولوجية والبيئية الفاعلة فيه من التشرذم، وتفضل الاندماج والاتساق والتآلف. فى كل يوم نعيشه فى عالم اليوم تزداد إمكانية التواصل فيما بيننا، وتكثر أنظمة المعلومات، وتزدهر التجارة، وحتى وسائل التسلية تزداد وتتعقد، وفى كل يوم يزداد أيضًا دور الصور والمدركات الحسية فى تشكيل الواقع وصياغة الحقائق على الأرض، "من يستطيع نقل التاريخ على الشاشة اليوم يصنع التاريخ."[١]

أصبحت بعض الحكومات اليوم عاجزة عن مواجهة المشكلات الكبيرة واتخاذ القرارات المصيرية، وأصبحت القدرة على ممارسة السلطة داخل حدود الدولة القومية ضعيفة على نحو ملحوظ، من جهة أخرى أصبحت الحكومات الوطنية على درجة عالية من التعقيد والتركيب ما يجعلها عاجزة عن التصدى للمشكلات الصغيرة، ولست فى حاجة إلى أن أضرب الأمثلة بدول كثيرة تعيش فى عالم اليوم وتعجز عن مساعدة فئات من سكانها على العيش مع الفئات الأخرى، أو أنها تعجز عن المحافظة على استقرارها لأنها تفرض ضربًا من التعايش الممجوج على جماعات دينية وعرقية تعيش على أرضها.

---

(١) غور فيدال: نقل التاريخ إلى شاشة التلفاز (مطبعة جامعة هارفارد: كامبردج، ١٩٩٢)، ص: ٨١

ظهرت النزعة القومية فظهر معها التشرذم والانشقاق، فى مواقف كثيرة نجد أن منطق الاقتصاد يقتضى الاعتماد المتبادل والتكامل الإقليمى، بينما تسير السياسة فى طريق التشرذم والتشظى القومى، ففى الغرب ينظرون اليوم إلى القومية على أنها ضرب من الأفكار القديمة التى عفا عليها الزمن، أو على أنها ردّة إلى الوراء، ونكوص عن المستقبل، وفى أحسن الأحوال طريقة عتيقة مشوهة لا يزال البعض يعتقد أنها تذكرة للدخول إلى عالم الحداثة. ويبحث رجال السياسة عن عالم تحكمه المبادئ العالمية التى يفرضها اقتصاد السوق والديمقراطية وحقوق الإنسان، ولكنه العالم الذى تهدده كراهية موروثة عن الأجداد. والحق أن صناع التاريخ يثيرون النعرات القومية بقدر ما يصنعون التاريخ، وأن الذاكرة الجمعية إنما تستنهض من أجل التعبئة السياسية، ولكن نجاح هذه التعبئة السياسية لا تحدده العودة إلى حياة الأسلاف بل الاستراتيجيات السياسية المتصلة بالاستيلاء على السلطة والبقاء فيها.

لا يفهم العامة التاريخ على أنه ذاكرة سلفية، ولا على أنه تراث جمعى، ولكن التاريخ يصنعه التعليم المعاصر، ووسائل الاتصال المعاصرة. ولا تُصنع الكراهية فى ذاكرة الأسلاف، بل يصنعها الخطاب الحديث أكثر مما تصنعها الذاكرة السلفية، الكراهية لا نرثها من الآباء ولا من الأجداد بقدر ما تذكيها النشرات التى تبثها أجهزة الراديو، والمقالات التى تنشرها الصحف، والبرامج التى يبثها التلفاز، فإذا عجز الماضى عن سد احتياجات الحاضر فلنبتدع لنا ماضيًا يستطيع القيام بهذا العمل.[٢]

نحن نعيش فى عالم متعدد الديانات، سواء ديانات تضرب بجذورها فى التاريخ أو ديانات مستحدثة، ورغم ذلك نجد أن الطرح العلمانى يفرض نفسه بإلحاح على الكثير من الثقافات، وهناك من ينظر إلى الديانات كعامل من عوامل

---

(٢) اريك هوبسباوم، *تهديد جديد للتاريخ* فى عروض النيويورك للكتب، نيويورك: سفر ٤٠، رقم ٢١، (ديسمبر ١٦) ١٩٩٣، ص: ٦٢.

التفرقة والانقسام، وأن ممارساتها وتجلياتها لا تساعد على نشر السلام، ولا تعين على العيش المنسجم داخل الأسرة الواحدة، وهذا أيضا طرح معرض للتساؤل هذه الأيام، فالعلمانية تصاحبها المقاربة الحتمية التى تفاقم من الاختلافات بين المجتمعات الدينية على مرأى من الإثارة الإعلامية التى زادت من حجمها.

هذه الازدواجية فى المفاهيم تفسر – إلى حد ما – صعوبة التعامل مع واقع التعددية الدينية، ففى الوقت الذى نجد فيه أن فكرة المجتمع المتسق المنطلق من فرضية علمانية تقلل من الخلافات الدينية، فإن نموذجه البديل "التعددية الثقافية" يؤدى إلى تفاقم الاختلافات ويميل إلى أن يدفع مجتمعات الأقلية إلى وجود أشبه بالجيتو، فى الحالة الأولى نجد أن حق العضوية الكاملة فى مجتمع دينى لا تُؤخذ فى الحسبان على نحو يرضى الجميع، وفى الحالة الثانية يُنظر إلى الأشخاص على أنهم أجزاء من كل يجسد جوهر الجماعة.

باختصار يجد المسيحيون والمسلمون أنفسهم منحشرين بين قوى التجانس وقوى إثبات الذات؛ الأولى تفضل النسبية والتوفيقية والاستهلاكية، والثانية تعمل على إذكاء التعصب والعجز عن الاحتمال.

وقائع التفاهم:

من الحق أن نقول إن التاريخ المعقد للعلاقات بين المسيحيين وشعوب الديانات الأخرى – خاصة المسلمين – قد شهد تنافسًا حاميًا وصراعًا شديدًا وحروبًا مريرة. ولكن المؤرخين ينسون أن هناك مواجهات خصبة، وعلاقات مثمرة بين الطرفين، فى جميع شئون الحياة وشئون الفكر على السواء؛ ومن السمات الرديئة التى تتسم بها ذاكرتنا التاريخية أن الصراعات تطغى على لحظات السلم، وتثير الغبار على خبرات الإيجابية، وأن نوبات عاتية من اللوم يمكن أن تغرِق أصوات التفاهم فى غياهب النسيان، ينسحب ذلك على وجهات النظر المتصلة بالدين، رغم أنه من المعروف أن وجهات النظر الدينية، ومحاولات المرء لفهم الآخر أشياء لا تسبق حاجات الحياة ومتطلبات العيش.

نستطيع أن نقول إن عوالم الماضى التقليدية كانت حقًا تتمتع بالاكتفاء الذاتى، يسجل التاريخ كثيرًا من المواقف التى سعت لاختزال الدين واحتوائه، كان يحيى الدمشقى وكثير من أنصاره لا يرون الإسلام إلا هرطقة على اليهودية والمسيحية، ويؤكد علماء الدين المسلمون أن علماء مجمع نيقية قد حرفوا الإنجيل وجعلوا من المسيح إلهًا من دون الله، وأن الوحى القرآنى وحده هو الذى رد للمسيحية اعتبارها، وأظهر حقيقتها. ومهما يكن من أمر فإن التاريخ الإسلامى يشهد – خاصة فى فترة تشكل الحضارة العربية الإسلامية – على توفر إمكانية استيعاب المنجز الحضارى المتسم بالتعدد والتنوع، وهو عمل كان المسيحيون يتوقون للقيام بـــه، وقد استطاع المسيحيون بالفعل المشاركة فى الكثير من مجالات العلم والفلسفة، والاشتباك فى الجدل المحتدم حول الكثير من القضايا العقلية والقضايا التى تتصل بالوحى.

رغم ذلك كانت هناك قيود كثيرة فرضتها الأنظمة السياسية والشرعية على التفاعل الاجتماعى وإمكانية قيام علاقات حضارية وتعاون بناء وتبادل للأفكار، وقد تمت بالفعل مواجهات بناءة بين أشخاص بعينهم، وفى سياق تحفظ دينى – أو قل: فى سياق صمت دينى – لم يستطع اللاهوت دائمًا أن يصنع معنى من التجربة الروحية والفكرية فى المواجهات بين الناس من مختلف العقائد، على المستوى الشعبى شارك الناس فى صنع حياتهم بشىء من التعالى على الاختلاف، والثقة فى العناية الإلهية، والإذعان الكامل لإرادة الله، وقد نشأ بين المفكرين حوار مواز لحوار الدفاع عن العقيدة المسيحية، يتخذ من الفلسفة موضوعه. ولم تكن الموضوعات الروحية معصومة من النقاش، ولا ننسى ما قاله متصوفة المسلمين عن المسيح (فقد وصفه ابن عربى بأنه خاتم الأولياء)، ولا أوجه الشبه بين الهيزاخية(*) *hesychasm* المسيحية والذكر فى الإسلام.

(*) أسلوب الصلاة الذى يُعرف بالهيزاخية hesychasm ، من اليونانيـــة hesychia، وتعنـــى: "الهــدوء" أو السكون القلبى الداخلى. (المترجم)

لقد أسهمت الهويات القومية فى الأزمان الحديثة- وهى هويات متجذرة فى القيود الثقافية وفى الوعى بالمصير المشترك- فى الجمع بين المسيحيين والمسلمين، فقد نشأت علاقة لا سابقة لها تجاوزت القيود التقليدية وتمايزت عن العلاقة القائمة على الانتماء الدينى، دون التصادم مع الدين بالضرورة، وتمكنت من عقول كثيرة، وشاعت بين طبقات كثيرة من طبقات المجتمع الحديث، قامت هذه العلاقات على تفضيل التعاون على الحوار، ولا يزال هذا النوع من العلاقات يسرى بين الكثير من الدول على الرغم من أن تأكيدات الذات العرقية والطائفية فى بلاد أخرى وضعت الوحدة القومية فى موضع الخطر أو أنها مزقت البنيات القومية الحديثة.

ومن نافلة القول أن الاستخدام الحصرى لأحد المفاتيح الظاهراتية لا يُمكّننا من معانقة تعقيد العلاقات المسيحية الإسلامية الأوسع عبر التاريخ، فعلى المستوى الكوكبى شهدت العلاقة منافسة حامية الوطيس وحروبًا طاحنة، وشهدت العلاقة كذلك مشاعر ازدراء واستعلاء كانت قوية لدى الطرفين كليهما، ولكن ما خفف من حدتها – حتى فى أوقات المواجهة العسكرية، كما حدث فى الحروب الصليبية – مشاعر قوامها الشك والفضول وحتى الإعجاب، ولكن الذاكرة الجمعية تركز على المشاعر الأولى وتنسى المشاعر الثانية، ويظهر عدد كبير من المسيحيين فى أوقات التوتر والصراعات أنهم ورثوا ميولاً بعينها نحو التعصب، وعدم القدرة على الاحتمال، خاصة فى مجال الدين.

قبل ظهور الإسلام كانت المسيحية قد أسست لمقولات عن الآخر الدينى: اليهودى، الوثنى، والمهرطق، وعندما تمت المواجهة بين المسيحيين والمسلمين عرفوا هويتهم بوصفهم الآخر الدينى بتلك المسميات نفسها التى ابتدعوها فى البداية، ولم يستخدموا كلمات المسلمين والإسلام، وإنما استخدموا بدلاً من ذلك مصطلحات عرقية مثل: العرب، أو مصطلحات من الكتاب المقدس مثل: الإسماعيليين الهاجريين والسراسيين، ألم ترسل سارة هاجر إلى تلك الفيافى خالية الوفاض؟ كان الغزاة المسلمون – فى نظر المسيحيين – سياطًا أرسلها الله لمعاقبة

المسيحيين لما ارتكبوه من خطايا، ولكن المؤرخ السورى المسيحى ديونزس تلمهر الذى عاش فى القرن التاسع يكتب فيقول منصفًا: "لقد استطاع المسلمون إنقاذ المسيحيين من الاضطهاد الرومانى الإمبراطورى، وذلك لم يكن بالمكسب الهين". وكتب سيبوس الأرمنى فى أوائل عام ١٦٦١ يقول: إن الله قد منح الأرض للعرب التى وعد بها لإبراهيم ومنحهم النصر على البيزنطيين الكافرين. وأيضًا فى القرن السابع نعرف على الأقل صورة واحدة من آراء سيبوس أناستاسيوس: راهب من دير القديسة كاثرين فى سيناء، وهو يصور الغزوات العربية بوصفها عقابًا أنزله الله على هرقل الذى كان يقول بمذهب الطبيعة الواحدة للمسيح.

تصادف اشتداد شوكة الإسلام ووحدته مع ضعف الدولة البيزنطية. وكانت انتصارات المسلمين السريعة والمبكرة حجة جاهزة تثبت أن الله وقف إلى جانبهم. كان هذا الإحساس بوجود رسالة إلهية من أهم عوامل نجاح الغزوات اللاحقة بعد ذلك، فلم يقاتل المسلمون المسيحيين، ولم يجبروهم على ترك دينهم بل منحوهم الحرية لممارسة دينهم، وضمنوا لهم الحماية تحت الوصاية، وعكست معاهدات الذمة هذه الفكرة بدرجات متباينة وأشكال متباينة من الإذعان المسيحى، ومما نصَّت عليه هذه المعاهدات: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، إنه ولاء سياسى، يتضمن شكلاً من أشكال الإذعان، تجسد فى دفع ضريبة أسموها "الجزية."

على أن الفرصة كانت متاحة أمام المسيحيين للتأثير فى تعريفات الذات فى المجتمع المهيمن، كانوا أداة أساسية فى نقل الحضارة والمعرفة الإنسانية، وكانوا أداة أساسية فى إبداع الحضارة والمعرفة الإنسانية فى كثير من الأحيان، وفى بناء نظام غير مسيحى يحترم العقل من الناحية الدينية، طرحوا الكثير من الأسئلة المهمة، وابتدعوا الكثير من الطرق والوسائل التى استطاع بها المسلمون أن يستخرجوا إجاباتهم الخاصة على أسئلتهم، ولكنهم دُفعوا إلى الهامش دفعًا عندما تمت المهمة.

ولكن كثيرًا من المسيحيين فى أجزاء كثيرة من الدولة الإسلامية لم تعجبهم الحياة مع المسلمين، وأغلقوا عليهم بابهم وعاشوا لأنفسهم، ووظفوا قدراتهم على الإبداع، وراحوا يُسَخرون منجزهم الثقافى فى الحفاظ على بقائهم فى أوطانهم. أضف إلى ذلك أن مرت أزمنة كانوا فيها موضعًا للشك، وهدفًا للضغوط، مما دفعهم إلى الهامش فى كثير من الأحيان، أصبح المسلمون يرون فى المجتمعات المسيحية (أو قل: فى فريق من المجتمعات المسيحية) ما يساوى بينهم وبين أعداء الخارج الذين يكنون العداء للأمة الإسلامية، ومن نتائج هذه الكراهية وهذا العداء أن زادت الضغوط على المسيحيين وثقلت المطالب والواجبات على أهل الذمة.

عانى المسيحيون من بعض الظلم على مستوى الحقوق، ومن بعض التغيرات فى الولاءات السياسية، مما فَتّ فى عضدهم، ونال من طاقتهم على العطاء، بل لم يضمن لهم البقاء إلا التسامح، ومهما يكن من أمر فإن الاهتمام بمجرد الحفاظ على الذات والبقاء على قيد الحياة، قد انتهى بهم إلى كيان مقيد محدود الانطلاق، ووصلت معاهدة الذمة إلى أوج الإصلاح القانونى فيما يُعرف بـــ "نظام أهل الملة" فى عهد الإمبراطورية العثمانية، ولم يكن أهل الملة أممًا كسائر الأمم، ولم تكن الإمبراطورية العثمانية دولة متعددة الأمم كما قد يفهم الناس، كان أهل الملة مجتمعات دينية تتميز بالتعددية الثقافية والتعددية اللغوية. وكلمة "ملة" وردت فى القرآن، وتعنى: العقيدة أو المسار الدينى، ونظام الملة كان يتبع مبدأ الذمة فى قيامه على العلاقات التعاقدية. كان للمجتمعات الدينية مؤسساتها الإدارية تحت سلطة هراركية الكنيسة، وقد مارست السلطة الإسلامية المركزية تحكمًا واسع النطاق، ولكنها لم تتدخل فى العمل الداخلى لأهل الملة.

ولكن أهل الملة لم يكن لهم أرض واحدة، ورغم ذلك لم يسلموا من التدخل الخارجى، وأسهم العون الأوروبى للمجتمعات المسيحية المختلفة فى تشكيل ميزان القوى داخل الإمبراطورية العثمانية. وكانت أذهان المسيحيين مليئة بمشروعات الصحوة القومية والتحرر الوطنى، فى الوقت نفسه كانت اهتماماتهم تلك مبررات

لتدخل الغرباء. وقد تأثر العنصر الثقافى المتصل بالتعددية الدينية تأثرًا كبيرًا، وقد أسهم انتشار التعليم الغربى من خلال المدارس الإرسالية فى تعزيز الاختلافات بين المجتمعات، وانفتح المسيحيون على تنوع جديد من الثقافة لم يكن متاحًا للمسلمين، زود هذا التثاقف المسيحيين الأضعف شأنًا بوسيلة جديدة من وسائل التأكيد على الذات. رأوا أن التأثير الغربى كثيرًا ما كان مصدرًا من مصادر الازدهار الاقتصادى، ونافذة من نوافذ السلطة السياسية. على ذلك النحو تشكلت العلاقات بين الأغلبية والأقلية، وسمحت الفرص السياسية لبعض المجتمعات المسيحية (أو: لعدد من هذه المجتمعات) بسرعة الانتقال، بسرعة خاطفة فى كثير من الأحيان، ومن القبول السلبى لنظام أهل الملة إلى استراتيجيات عسكرية قومية انفصالية، ومن شأن ذلك أن يلقى الضوء على المجازر المأساوية وترحيل الأرمن والآشوريين واليونانيين وآخرين من بلادهم.

ولكن من المسيحيين من عارض – وأحيانًا بشىء من الإخلاص – نزعات الانفصال التى نزع إليها أهل ملتهم المتحمسون لدينهم، وراح البعض يبحث عن الخلاص فى الأيديولوجيات العالمية الحديثة؛ ليتمكنوا من التخلص من هويتهم وسط أقلية مستضعفة آخذة فى التردى والانقسام، راحوا يركزون على هويتهم العرقية الثقافية العامة مع المسلمين كأساس للاستقلال وبناء الدولة الحديثة. عززت الرابطة الوطنية من معارضة السلطة العثمانية المركزية الاضطهادية، وفيما بعد معارضة القوى الأوروبية المهيمنة. وحين جاء دور النضال من أجل الاستقلال، وحين تحقق الاستقلال بالفعل، كان ميثاق المواطنة قد استقر متجاوزًا ميثاق الذمة السابق، وفى حالة فلسطين تم التأكيد على ميثاق المواطنة، بينما عانى المسيحيون والمسلمون كلاهما من الإبعاد والترحيل.

فى العالم العربى – وفى غير العالم العربى – لم تضعف المواقف الشجاعة التى كانت تُنسب إلى أهل الملة، ففى خضم البحث عن الاستقلال والتحرر الوطنى، تعزز الوعى الإسلامى بالذات. كان التأكيد الإسلامى على الذات يزداد – فى بعض

الأحيان – إزاء فشل الحكومات العلمانية المستقلة المتسلطة فى احتواء المسلمين والمسيحيين جميعًا. وهناك أمثلة تدلنا على أن ذلك كان يؤدى إلى مشاعر ضد المسيحيين، لقد قيل: (وصدق الناس): إن القوى الاستعمارية – والحكومات الوطنية فيما بعد – قد فضلت المسيحيين على غيرهم، واستخدمتهم فى تحقيق أغراضها فى الهيمنة والتسلط، وبصرف النظر عن صحة هذه الآراء، فسوف يأتى اليوم – كما حدث بالأمس – أناس يعجزون، أو لا يجرءون على معارضة الذين يغضبونهم، ويبحثون بطريقة لا واعية عن بدائل، وسوف يجدون هذه البدائل.

المبالغة فى دور الدين فى العداء:

لقد أصبح من الصعب اليوم تجنب الآثار الواضحة فى كثير من أرجاء العالم؛ لضرب من الخطاب تشغله المواجهة العالمية بين المسيحيين – أو الغرب – والإسلام، نريد أن نقول باختصار: إن سوء تفسير الأديان وحتى المبالغات فى دور الأديان فى تنظيم العلاقات بين الأمم – وفى داخل الأمم نفسها – هو الذى يفضى إلى ظهور مواقف وتوترات وصراعات محلية متباينة، وهو الذى يؤدى كذلك إلى تفاقم هذه الصراعات والتوترات. إن العلاقات المحلية بين المسلمين والمسيحيين تتأثر تأثرًا كبيرًا بانتشار مثل هذا الخطاب العولمى.

وعلى الرغم من تنوع مواقف المسلمين من غير المسلمين تاريخيًا من الناحية الثقافية والسياسية والدينية، فإن هذه المواقف تظل فى عيون الكثيرين متشابهة فى جوهرها، فكثير من المسلمين لا يزالون يعجزون عن الاعتراف بالتعددية، ويأنفون من المقارنات المتعجلة، ولا يستسيغون فكرة الاندماج، وفى أحسن الأحوال يرون أن البحث عن الرأى الفكرى السليم فى هذه الأمور ضرب من الترف.

من ناحية أخرى نجد أن خليطًا من دعاة التميز العلمانى أو الثقافى المسيحى وأنصار الليبرالية واحترام الثقافات الأخرى يؤكدون على تمايز ما يُسمى بـــ "الثقافة الإسلامية". على أن إفراطهم فى التأكيد على مكانة هذه الثقافة الإسلامية

ودورها فى تفسير السلوك الشخصى والجمعى لا نكاد نجد لــه حضورًا فى مواقفهم الخاصة، لا يرى دعاة النهج الثقافى culturalists العالم إلا من خلال الاختلاف الذى لا ينتهى. لقد كان علماء الغرب العلمانيون والمؤرخون وعلماء اجتماع الدين يبحثون عن جوهر دينى يشترك فيه الناس جميعًا. وفى خضم تأكيدهم على وجود أوجه شبه بين الديانات كانوا يهدمون زعم المسيحية بالتفرد. إن أغلب علماء الأنثروبولوجيا وغيرهم من العلماء اليوم يؤكدون على أهمية الاختلاف.

والحق أن تصحيح الصور الإعلامية والمفاهيم المتداولة ثمرة من ثمرات الحوار. فى الوقت نفسه يسهم تصحيح المفاهيم المتداولة من خلال الحوار، فى خلق حوار حقيقى يستفيد منه الجميع. إن الذين يسعون لتحقيق ضرب من التوازن بين الهوية الدينية للآخر ومسار الإنسانية العام يطئون مسارًا ضيقًا محدود الأفق، فمن شأن الثقافة العولمية globalالتى لا تعيش إلا من خلال المستهلك أن تقلل من الاختلافات؛ ولكن هذه الاختلافات نفسها تتضخم عند التأكيد على الذات القومية والطائفية.

إن العالم ليمتلئ اليوم بملايين المستهلكين من ضعاف النفوس الذين يقعون ضحية إعلام يدفعهم إلى رؤية العالم من خلال صور مقتحمة وقصص قصيرة واقتباسات مختصرة، ولكن هناك تعقيدات لمواقف متباينة لا تكف عن التغير، يزيد من تعقدها واستعصائها على الفهم تلك الصور والنصوص المشفرة التى لا يجليها سياق.

من جهته ينطوى الفهم الثقافى على نسبية دينية، وعلى تفوق الثقافة العلمانية الإنسانية فى آن. وقد كان مسيحيو القرون الوسطى يصفون تفوقهم على المسلمين بلغة الدين ومفرداته. ولكن كثيرًا من مسيحيى اليوم يتباهون بتفوقهم على المسلمين بأنهم أقوى نزعة إلى الشك فى الدين، وأوضح توجهًا نحو العلمانية. وإذا عدنا عدة عقود إلى الوراء – كما قلنا فى السابق – نجد أن أغلب الناس كانوا مشغولين بالبحث عن جوهر واحد تشترك فيه الأديان جميعًا، ولم يكونوا مشغولين بالبحث عن فضل المسيحية على سائر الأديان. كان البحث عن أوجه الشبه بين الديانات همًّا أساسيًا لعدد قليل من الناس، تغيرت اليوم هذه النزعة وأصبح البحث عن

الاختلاف وليس التشابه هو الهم الأول للباحثين والمختصين، بل ليس من النادر اليوم أن تجد من يتحمس لتفسير ظاهرة العنف والإرهاب على ضوء ما يرونه خاصية يتميز بها الإسلام على سائر الأديان، إنهم يخفقون حين لا يرون أن العنف لا يضرب بجذوره حتى فى الإسلام السلفى التقليدى، فظاهرة العنف – على النقيض – سببها غياب القيم التى يمثلها الإسلام السلفى، وهو غياب لم تجد لـــه الحداثة بديلاً حقيقيًا يُعتمد عليه، أو قل وجدت لـــه بديلاً مشوهًا لا يُعتد به، أو بديلاً مفروضًا لا يمكن التحمس لـــه.

إن التركيز على التميز والثبات إنما هو خاصية من خصائص الماهيوية.(*) وفى حالات كثيرة رأينا من يرى الواقع الاجتماعى للمسلمين، وتنوع أحوالهم الثقافية والسياسية فى جوهرها وجهين لعملة واحدة. إن كثيرًا من الباحثين لا يستطيعون – أو هم لا يريدون – الإقرار بالتنوع فى أحوال المسلمين الثقافية والسياسية، وهم يعقدون المقارنات بين الحقائق القومية فى العالم الإسلامى، فلا تفضى بهم هذه المقارنات إلى شىء، بل تتحول هذه المقارنات إلى ضرب من التشابه لم يسعوا إليه، وأما المواقف التى لا تتسق مع النموذج المستقر فى الأذهان فهى استثناءات تؤكد القاعدة، وليس من المعقول أن نرى الماهيوية ماضية دون ملاحظة، وإنما يلاحظها الجميع وقد يتحدونها حتى فى أزمنة الحرب. إن الماهيوية لا تصمد أمام المعرفة الناقدة، ولا أمام خبرة الحياة، ولكن الماهيوية فى أشكالها البارعة الحاذقة تظل مؤثرة فى محيطها. إنها تؤكد على الانحيازات والقوالب البسيطة، وفى أحسن الأحوال تسعى إلى التخفيف من حدة هذه الانحيازات والقوالب البسيطة.

(*) الماهيوية هى أن الماهية (الصفات الجوهرية أو التركيب الجوهرى للموجودات) تسبق الوجـــود، شـــأن الموجودات – وفقًا لهذا التصور – هو شأن الآلات التى يسبق تصميمها صنعها ووجودها، إذن فماهية الإنسان أو طبيعته هى شىء تحدده عوامل بيولوجية، واجتماعية، وتاريخية ... إلخ، تـــسبق الوجـــود، وتعمل على صياغته بشكل حتمى (المترجم).

يوفر المستشرق الأكاديمي برنار لويس جلّ جهوده البحثية لتحديد الأسباب الأساسية وراء الانهيار المأساوي للإسلام من القمة الفكرية والثقافية التي كان يتسنمها في العصور الوسطى. وفي معرض بحثه عن إجابة عن السؤال الذي يقول: "أين كان الخطأ؟" راح يمعن النظر في الأوجه المختلفة للتأثير الغربي، من القانون إلى الموسيقى، وفي الاستجابة العثمانية لهذا التأثير، وبوصفه واحدًا من مؤرخي تركيا ينحاز لويس إلى جانب تخصصه الذي يعرفه حق المعرفة، ولكنه ينهي بحثه التاريخي بتعميم يميل به نحو الهوى، ففي الفصل الأخير من كتابه يتحدث عن الإسلام كمن يتحدث عن كيان عملاق، ويؤكد أن المسلمين في الشرق الأوسط، الذي لا تختلف أقطاره في طباعها وقيمها، يشعرون أن التاريخ قد خانهم أو غرر بهم. وهو يقول إن المسلمين بدلاً من أن يسألوا: "أين كان الخطأ؟" راحوا يسألون سؤالاً آخر هو: "من فعل ذلك بنا؟" مما أفضى بهم إلى خيالات لا تتصل بالعقل، ونظريات مفادها أن العالم يتآمر عليهم. ويمضي لويس فيقول – دون أن يخفي توجُّهه الأيديولوجي الواضح – "إذا استمرت شعوب الشرق الأوسط في السير على هذا النمط من التفكير، فإن الانتحاري الذي يحمل الحزام الناسف حول خصره سوف يصبح الرمز الدال على هذه المنطقة برمتها، والتي سوف تدخل في دائرة جهنمية من الكراهية والحقد والضغينة والإشفاق على الذات في نهاية المطاف."[٣]

وهناك مقاربة أخرى أيديولوجية شائعة عند أولئك الذين يجادلون بأن شعور المسيحيين بالدونية في أثناء الحكم الإسلامي إنما هو تجسيد لنظام الذمة أو العهد وهو نظام تجاوزه التاريخ. وتزعم بات ياور – الكاتبة الإسرائيلية المعروفة – أن المسيحيين واليهود الذين كانوا يرزحون تحت الحكم الإسلامي لهم طبيعة ثابتة لا تتغير، وفي رأيها أن التغييرات الأخيرة قليلة الأهمية؛ لأن الإسلام عاد من جديد

---

(٣) برنارد لويس، أين الخطأ؟ الصدام بين الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٢).

فى شكل الظاهرة الإسلامية الشائعة اليوم، وتقول: إن الأقليات التابعة تخفق عادة فى تحسين أوضاعها نحو الأفضل داخل أوطانها، وهى تلوم المسيحيين الذين يعيشون فى العالم العربى؛ لأنهم يعتقدون أنهم قادرون على دفع الإسلام نفسه نحو الحداثة وحثه على المصالحة مع فكرتهم عن الدولة. وفى نبرة تأنيب حادة تجادل بأن الخطاب الوطنى الذى يتبناه هؤلاء المسيحيون إنما هو تعبير عن ترسخ نظام الذمة فى وعيهم ولا وعيهم على السواء.

ولا عجب إذًا أن تبحث بات ياور عن المصادر التاريخية التى يبدو أنها تعزز النموذج الثابت فى العلاقة بين الأقلية والأغلبية فى العالم الإسلامى. ومن ثم فهى تطرح الحل فى أن يستلهم المسيحيون الخيار الإسرائيلى. وهى تلوم المسيحيين لأنهم لم بجرءوا على تقليد اليهود، ويعكس اهتمامها بمصير المسيحيين العرب رغبتها فى إثبات أن جوهر الإسلام لا يتسم بالتسامح عكس ما يزعم بعضهم. والحق أن مقارنتها بين المسيحيين واليهود الذين يعيشون فى البلاد الإسلامية ويذعنون لقوانين هذه البلاد ما هى إلا أداة أخرى من أدوات الدفاع عن اليهود، وتصوير الصهيونية على أنها مشروع تحرر لليهود المضطهدين لا فى أوروبا فقط ولكن فى العالم الإسلامى أيضًا، وهى هنا لا تعير انتباهًا للمفارقة التاريخية التى ينطوى عليها مثل هذا القول.

مزالق الثقافوية(*) وطرح العلمنة:

يزداد اليوم عدد العلمانيين، كما يزداد عدد المسيحيين والمسلمين، الذين يصورون عددًا من الصراعات فى عالمنا وكأنها حروب دينية وتجليات للكراهية المتوارثة عن الأجداد. ويعد التعصب الذى كثيرًا ما يلصقه البعض بالدين

(*) culturalism نزعة ترى أن الثقافة – تحديدًا – هى نظام القيم الأساسى للمجتمع، وأن بنية الشخصية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالثقافة المميزة لأى مجتمع، أو هى فكرة تقول: إن الأفراد إنما تحدد واتعيهم ثقافتهم، وأن هذه الثقافات تشكل كلاً عضويًا مغلقًا، وأن الفرد يعجز عن ترك ثقافته، ولكنه يستطيع أن يجد نفسه فيها، الثقافوية أيضًا معناها أن لها حقوقًا فى الحماية. (المترجم)

الإسلامى على وجه الخصوص، ويصفون المسلمين دون غيرهم من أهل الديانات على بأنهم قوم متعصبون، لا يعرفون التسامح، نقول: يُعد التعصب وعدم التسامح من المحددات الأساسية فى مثل هذه الصراعات، وهؤلاء الذين يصورون صراعات اليوم على أنها حروبٌ دينية كثيرًا ما يستشهدون بحروب الجهاد الإسلامى والحروب الصليبية المسيحية على أنها أمثلة على تلك الصراعات الدينية. إن الحديث عما يسمونه "التهديد الإسلامى" لا يزال يستحوذ – وبقوة كبيرة – على أولويات اهتمامات وسائل الإعلام.

وقد يبالغ أطراف الصراع من المتدينين والعلمانيين فى أهمية البعد الدينى. ولدينا مثلاً الخلاف الدينى حول الأماكن المقدسة فى القدس بوصفه صراعًا يلفت الانتباه إلى نفسه، ويبعد الأعين عن ترحيل الفلسطينيين عن ديارهم، والحط من قدرهم كبشر. وهناك الدعوات المختلفة إلى الجهاد فى إندونيسيا والتى تطغى على الكثير من القضايا الملتهبة بين الطوائف المختلفة. فالناس يبالغون فى تأثير الدين فى الصراعات المحلية والدولية، وهم يظنون أن العامل الدينى من العوامل الحاسمة فى هذه الصراعات، وهذا الظن يزداد قوة مع الأيام.

وهناك من يفسر التوترات الخلافات المحلية على أنها من تجليات المواجهة العالمية بين الأديان، ويعمل على تغذية ما يسمى بـــ "الخطاب العابر للقومية"، وتعزيز المواجهة الدموية بين المسيحية والإسلام، أو بين العالم الإسلامى والعالم الغربى، وهو خطاب شائع فى المجتمعات الإسلامية المهاجرة، والأمم الإسلامية بصفة عامة، وكثير من المنظمات الدينية، وفى حالات الكثير من صناع السياسة.

وكثيرًا ما يصبح هذا خطابًا من عوامل تفاقم الصراعات المحلية، فمن المعروف أن رافات تكتسب بعد ظهورها قوة من ذاتها، وغلبة من تلقاء نفسها، عندئذ يزداد ضعف الأقليات الدينية؛ لأنها متورطة فى الخطأ حسب رأى الأغلبية، وهذا الضعف يزداد قوة مع الأيام.

باختصار: يشير سوء التفسير، أو المبالغة فى تقدير دور الأديان فى العلاقات الدولية، أو حتى فى العلاقات الداخلية فى الدول، إلى شواهد على صراعات داخلية تزداد تفاقمًا، ويخفق الجميع فى معالجتها فى كثير من الأحيان، وتتأثر الصراعات بدورها بشيوع الخطاب العولمى وما يلزمه من تفسيرات. ويرتبط العاملان كلاهما على نحو وثيق بالانقسام الحاصل فى كثير من الدول بين مشروعاتها القومية وعدم رغبتها فى أن يشارك شعبها فى الحكم خاصة فى المجتمعات الدينية ذات التعددية العرقية.

لقد شعر العالم – وحتى أواخر السبعينيات – أن عملية العلمنة سائرة فى طريقها ولن تتراجع، ورأينا من يضع خطة زمنية ويقول: إن الدين سوف يختفى خلالها، ومن يقول: إن العلمنة هى المرحلة الأخيرة والنهائية؛ لأنها فى الواقع عملية اجتماعية تاريخية تحقق خلالها المجتمعات استقلالها الذاتى الذى لم تستطع تحقيقه فى الماضى، وخلالها أيضًا تستقر علاقة الفكر بالمؤسسات الدينية، وتتسق مع الواقع الاجتماعى، وتصبح العلمانية مرادفًا للحداثة والتقدم، فالعلمانية إذن عملية حتمية فى مسيرة الشعوب نحو التقدم والاستقرار، ولكن لم تكن كثير من المجتمعات تسير على هذا النحو الذى يسير عليه العالم، فلهذه المجتمعات خصوصياتها التى تنكص بها عن العلمانية، وتحول بينها وبين الحداثة، الأمر الذى يعده بعضهم تراجعًا مؤقتًا، أو محاولة أخيرة فى المقاومة الثقافية قبل الاستسلام الأخير الذى لا مفر منه.

كان المعتقد أن استئصال الدين فى الدول الشيوعية يسير بخطى منتظمة رغم العقبات التى تسبب التأخير. وجدت الدول الشيوعية حلاً للقوميات التى لا يمكن إنكار دور الهوية الدينية فى حياتها، بترحيل السكان ونقلهم فى حالات قليلة، وبمنح الاستقلال الثقافى المحدود فى حالات أخرى.

إن الصراعات تحددها الاهتمامات الاقتصادية والتناقضات الاجتماعية والمنافسات السياسية فى أغلب مناطق العالم، وليس للدين دور يُذكر فى العلاقات

بين الدول، أو أن لـــه دورًا ضئيلاً لا يكاد يُرى بعد أن اضمحل أو كاد فى السياسات الوطنية. وقد رأينا كيف تطغى الاستقطابات اللاهوتية والسياسية داخل مجتمع دينى واحد، مسيحى أو مسلم، على الانقسامات التاريخية بين الأديان، وحين تُذكر الأغلبيات والأقليات إنما تُذكر على أساس علاقات القوة، وليس على أساس الأهمية العددية أو خصوصيات الثقافية لكل منها، والنموذج السائد هو الاندماج القومى. إن الدين تتم خصخصته من خلال الآثار المركبة التى تحدثها عمليتا التحديث والتمدين من جهة، وبناء الأمة الذى تقوم به الدولة لا على أساس الدين ولكن على أساس علمانى من جهة أخرى، مما كان من شأنه الحد من أثر التعددية الدينية على البنيات السياسية. إن المشاركة فى السلطة نادرًا ما تصبح قضية بين- طائفية أو بين- دينية إلا فى استثناءات قليلة.

كان من المعتقد أن الهويات الدينية التقليدية آخذة فى الضعف والاضمحلال، وكان كثير من المتدينين – والمنظمات الدينية كذلك – يبذلون الكثير من الجهود فى سبيل الاتساق مع حداثة مرتبطة بعلمنة secularization لن تتراجع أو تضعف. كان يبدو أن المؤسسات الدينية قد خسرت الكثير من تأثيرها ونفوذها، وأن طريقة نقل الرسالة الدينية قد تغيرت تغيرًا جذريًا داخل المسيحية والإسلام على السواء، وعندما توصل علماء الاجتماع فى أبحاثهم إلى أن الدين آخذ فى الضعف والتآكل أعلن عدد من علماء الدين المسيحيين فى الغرب موت الخطاب التقليدى حول الله، وكانت هذه طريقتهم فى تصوير النتائج اللاهوتية لعملية العلمنة، قدم ما يُسمى بـــ "لاهوت التحرر" نفسه على أنه محاولة لإنقاذ القيم الثورية الأساسية فى العقيدة الدينية، وذلك إزاء المصداقية الآخذة فى الاضمحلال عند الدين التقليدى.(٤)

---

(٤) وهذا واضح أكثر عند المسيحيين، وبدرجة أقل عند المسلمين، فـــ "اللاهوت التحررى" يميل أكثر إلـــى جمع القوى التقدمية فى جميع الأديان وعند من لا دين لهم على السواء.

واليوم نجد عددًا من الكتاب – وأغلبهم من اللا أدريين(*) agnostics – ما ينفكون يخرجون علينا بنبوءات مفادها أن قرنًا كاملاً من التدين آتٍ لا محالة، ونجد آخرين تستولى عليهم الحيرة من التوقعات التى تفيد أن العالم مقدم على نوبة طويلة من التدين والتصوف، أو أنهم مشغولون بما يسمونه "عودة التاريخ"، الخوف من اندلاع الحروب تحت راية الدين.(**) ومهما يكن من أمر فقد أصبح اليوم واضحًا أن النبوءات التى تنبأت بأن التكنولوجيا ومحاولات التحديث سوف تمحو الدين محوًا – أو تدفع به إلى الهامش – قد ثبت خطؤها، وكذبها الواقع. ومن الكتاب من يعتقد أن العقيدة قد تقاوم الفناء وتظل تراثًا لـــه قيمته الكبيرة فى بعض المناطق العرقية أو جزءًا من العادات الأسرية، ولكنهم يصرون فى الوقت ذاته على أن أيام الدين بوصفه العامل المُشَكِّل للثقافة والتاريخ قد ولت، ولكن هذا الرأى لم يصمد، فقد اكتسبت الأديان قوة جديدة، وعادت إلى الظهور على الساحة الإنسانية، بعد أن ظن بعض علماء اللاهوت، وغيرهم من المفكرين أن المادية الاستهلاكية قد أوقفت نموها، وأن الأنظمة الاستبدادية قد حالت دون انتشارها.

من المعروف أن المعتقدات والممارسات الدينية فى كثير من المجتمعات كانت شأنًا خاصًا حيث استقر وجودها. وأما الهويات الجمعية المتصلة بتقاليد العقيدة فقد بدا أنها استقرت لفهم الذات فهمًا قوميًا ثقافيًا يجمع بين عناصر دينية وعناصر ثقافية. ولكن "عودة الدين" أو "العودة إلى الدين" قد أظهرت أن القوة الدافعة التى تكمن فى الميتافيزيقا لم تستنفذ قوتها بعد. لم تنطفئ بعد جذوة المشاعر التى تربط الناس بعضهم ببعض بعقيدة واحدة. لقد أدهشت هذه الحركة الدينية كثيرًا من الناس، ولكنها لم تجد من يصفها ويجلو صورتها على النحو الصحيح، بل لم تجد من يمنحها المصطلح الصحيح الدال عليها، فتارة يسمونها "عودة الأصولية"،

(*) من يعتقد أن وجود الله وطبيعته وأصل الكون أمور لا سبيل إلى معرفتها. (المترجم عن المورد).

(**) ربما يشير الكاتب إلى آراء هارولد بلوم التى عبر عنها فى كتابه *The Western Canon* الـــصادر عن ريفرهد للنشر، ١٩٩٤.

و"تعاظم دور الدين" تارة أخرى، أو "اليقظة الدينية" تارة ثالثة، أو "البعث الدينى" تارة رابعة، دون تمييز بين هذه التسميات جميعًا. لقد أصبحت مظاهر تعبير الناس عن ذواتهم من خلال الدين، فى سياقاتهم الخاصة، وحسب طريقة كل فئة فى العبادة والتدين، تجليات مختلفة لظاهرة عالمية.

ولسنا فى حاجة إلى أن نقول: إن الاهتمام الجديد بالدين إنما يعكس موقفين متعارضين، وفى كثير من الأحيان متضاربين. أما الموقف الأول فيكشف ارتياحًا لرؤية الدين وقد عاد ليملأ فراغًا روحيًا، ويمنح المعنى للحياة، والأمل لعالم فقد هدفه، وبات مهددًا بالعدمية واليأس، ولكن الموقف الثانى يعكس خوفًا من انفجار الأحلام، وأشياء أخرى بعيدة عن العقل، وقلقًا فى مواجهة أخطار التعصب الأعمى. لن تجد كثيرين فى عالم اليوم يوافقونك على أننا نعيش فى عالم علمانى، أو عالم يشق طريقه نحو العلمانية الكاملة، بل إن أحد علماء اجتماع الدين المعروفين لا يتردد فى التأكيد على أن العالم اليوم – فيما عدا بعض الاستثناءات القليلة – عالم متدين مفرط فى التدين، بل أكثر تدينًا مما كان عليه فى الماضى البعيد.(٥) والحق أن عملية التحديث ساعدت فى انتشار العلمانية فى أمكنة أكثر من أمكنة أخرى. ولكن عملية التحديث قابلتها أيضًا حركات احتجاج تعادى العلمانية، وتقاوم التغيير. ورغم أن كثيرًا من المؤسسات الدينية قد فقدت قوتها فى كثير من المجتمعات فإن المعتقدات الدينية والممارسات القديمة والجديدة على السواء لا زالت تجد من يعبر عنها، وبصوت عال فى كثير من الأحيان، وعلى النقيض، تلعب المؤسسات الدينية أدوارًا اجتماعية وسياسية، حتى وإن كان القليل من الناس يعتقدون أو يمارسون الدين الذى تمثله هذه المؤسسات، وفى بعض الحالات المتطرفة يقاتل الناس باسم الأديان التى توقفوا عن الاعتقاد بها. وتُوجد صراعات بين المجتمعات التى لها ماض دينى، دون أن يكون للمضمون الدينى دور فى تلك

---

(٥) انظر: بيتر لـ. برغر "تخليص العالم من العلمانية: مشهد كوكبى"، فى كتاب بيتر لـ. برغر (تحرير) تخليص العالم من العلمانية: التدين المتصاعد وسياسات العالم (مركز الأداب والسياسة العامة، واشنطن العاصمة: ايردمانز، ١٩٩٩.

الصراعات، فالأديان التى يضعف إيمان الناس بها تحدد هوية مجتمعات يؤمن بهـا أفرادها إيمانًا قويًا. ولذا يصبح من الضرورى - عند تقييم دور الدين فى الـسياسة - سواء السياسة الدولية أو القومية - أن نميز بين الحركات السياسية التى يلهمهـا الدين، وتلك التى تستخدم الدين كأداة مشروعة مريحة لتنفيذ أجندة سياسـية تتكـئ على هموم بعيدة عن الدين كل البعد.

ومن المعروف عند الإشارة إلى توترات وصراعات تتصل بالمسيحيين والمسلمين أن نقول: إن عودة الدين - الإسلامى أو غيره - ظاهرة عالمية يتم تسييسها، وتُعرِّض التعايش بين المجتمعات للخطر، فى حين أن الأصح أن نقول: إن بعض الحركات الدينية قد تشجع الحرب، وبعض الحركات الدينية الأخرى قد ترى نفسها أدوات سلام فى مجتمعات تحرك العاملين فى صراعاتها اهتمامات عرقية وعرقية - قومية. إن كثيرًا من هؤلاء الذين يظهرون التزامًا أقوى بالدين يبدو أنهم يضعون أنفسهم فى المدى المتواضع فى المشهد السياسى، وفى العالم الإسلامى مثلاً تصور أنماط الفكر الأيديولوجى الغرب على أنه أنانى ومادى ومحب للهيمنة. وفى الغرب نرى أنماطًا فكرية مشابهة تصور الإسلام على أنه لا عقلانى متعصب ونزاع للانتشار. وفى عصر الاتصال والهجرة العولمية فإن أنماط التفكير هذه - والتى يتراوح التعبير عنها بين البراعة والغموض - إنما تعزز العداء بين الأطراف المختلفة.

وليس من شك فى أن قضية الإسلام وعلاقته بالغرب أكثر تعقيدًا وأكثر اشتباكًا مع الهموم المعاصرة، مما قد تدل عليه السياسات الثقافية للأنصار والخصوم، إن الكثير من المشكلات مثل: الهيمنة والتدخل الخارجى والإرهاب والتهديدات الدولية مشكلات مضطربة ومبالغ فيها، ولكن هذه المشكلات أصبحت مشكلات حقيقية رغم أنها - فى الأساس - تتصل بقوة الدول، وبمعاملة الجماعات المهاجرة والأقليات، وبموازين القوى داخل كثير من المجتمعات النامية.(٦)

---

(٦) فرد هاليداى: الإسلام وأسطورة المواجهة، لندن، توريس، ١٩٩٦، ص: ١٢٧.

ولكن من الحق أيضًا أن نشهد بأن نهاية مواجهات الأيديولوجيات العالمية، وعولمة الإسلام،[٧] قد ارتاحت إلى ظهور مفاهيم تنظر إلى وجود الإسلام والغرب على أنهما بنيتان تصوريتان تخيليتان، يؤثر كل منهما فى طريقة رؤية أحدهما للآخر.

ومن الشائع أن نرى من يقول: إنه فى عالم ما بعد الحرب الباردة اكتسبت أعلام الدول أهمية كبيرة، شأنها شأن رموز أخرى دالة على الهوية الثقافية والدينية، وإن السير تحت الأعلام يؤدى إلى الحرب، وهناك من الشعوب "من يبحث عن هوية، ويريد أن يخترع لنفسه عرقية، وهنا تصبح للأعداء أهمية جوهرية، وأكثر العداوات خطرًا هى العداوات التى تقع عبر خطوط التصدع بين حضارات العالم الكبيرة.[٨]

لقد دخل العالم مرحلة نضال ثقافى لم تعد فيها الحروب والمواجهات نتيجة صدامات بين أمم بعينها ودول بعينها. إن الصدام بين ما يسمى بـــ "الغرب والباقين"، كما أخبرونا، صدام دينى إلى حد أن الأديان تشكل الحضارات، وهى تقوم بذلك فعلاً، ولكنه أيضًا صراع سياسى طالما تتحدد السياسة من خلال الروابط الحضارية، ولا تتحدد من خلال الخيارات الأيديولوجية. إن القوة الباعثة لهذه الأفكار تكمن فى قراءة العداوات القديمة بين الشرق والغرب، والنظر كذلك فى الوعى الجمعى الراهن، والنتائج المحتملة لكل ذلك فى علاقته بالسياسات الدولية.

إن كثيرًا من المسلمين يرون الحروب فى فلسطين والبوسنة والشيشان وأفغانستان استمرارًا للحروب الصليبية، وهى الحروب التى كانوا يسمونها، وحتى القرن التاسع عشر "غزوات الفرنجة"، والتى اكتسبت صبغة الغزو "العولمى" الدينى العابر للتاريخ، فها هم جنود الغرب يشتركون فى علميات عسكرية ضد العراق، فهم

---

(٧) انظر: إيفون حداد "عولمة الإسلام: عودة المسلمين إلى الغرب"، فى كتاب من تحرير جون إسبوزيتو تحت عنوان: تاريخ أكسفورد حول الإسلام، مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٩).

(٨) صاموويل بى. هنتنغدون: صدام الحضارات وإعادة صناعة النظام العالمى (لندن: ســيمون وشوســتر، ١٩٩٧)، ص: ٢٠.

إذن صليبيون، أو هم إرساليات مسيحية تبشيرية. هذا السير عكس اتجاه التاريخ والدمج بين السياسى والدينى يفرض الظلال الدينية على ما كان – ولزمن بعيد – مواجهة سياسية عسكرية تُحسب على تاريخ التوسع الغربى الاستعمارى. لقد رأى بعضهم أن حرب ليج الأولى ١٩٩١ كانت إحياءً للحروب الصليبية، رغم أن عددًا كبيرًا من الدول الإسلامية شارك فى الحرب، وأن هناك قوات عربية انضمت إلى قوات التحالف الذى قادته الولايات المتحدة، والحق أن الهيمنة الغربية على العالم العربى فى أثناء الفترة الاستعمارية وما بعدها قد أسفرت عن تكوين وجهة نظر تاريخية حول الحروب الصليبية؛ وجهة نظر ترى أن المسلمين كانوا ضحايا مقهورين، رغم ما هو معروف من صمودهم العنيف فى هذه الحروب، ومن مواقفهم القوية خلالها. لقد واجه المسلمون الحروب الصليبية – أو الفرنجة كما كانوا يطلقون عليها – بكثير من الحزم والجَلَد. واليوم يُعاد تفسير تلك المواجهة فى إطار تبعية العالم الإسلامى لهيمنة الغرب السياسية والعسكرية والاقتصادية.

لقد أصبح للخيال دور بارز فى الصراعات بعد عام ١٩٩١، فلم تكد تنتهى حرب ليج الأولى، حتى اجتاحت العالم الغربى موجة من الخوف من نمو الأيديولوجية الإسلامية وانتشارها على الشواطئ الجنوبية للمتوسط، على ذلك غض الكثير من صناع القرار وأصحاب الرأى فى الغرب الطرف عن الضربة القاصمة التى تلقتها الديمقراطية فى الجزائر على يد المؤسسة العسكرية مما انتهى بالجزائر إلى حرب أهلية طاحنة. لقد كشفت الصور الشائعة عن المسلمين بوصفهم إرهابيين متعصبين عن تطابق خطير بين الأفكار فى التيار العلمانى العام – سواء فى اليمين أو اليسار – والشعارات المتجاوزة للقومية التى تشيع الخوف من الأجانب وتحذر من التهديدات التى يشكلها الإسلام.

وفى الغرب سعى عدد من المؤرخين الغربيين – وعلى نحو أكثر قوة – وخلال السنوات القليلة الماضية، وقريبًا من ذكرى مرور تسعة قرون على انطلاق أول حملة صليبية إلى إعادة كتابة تاريخ مسمى كان فى أغلب الأحوال لقبًا عامًا

يدل على حملة متحمسة، وهذا العمل الشاق – والذى يسهم بلا شك فى إزاحة النسيان عن أحداث تاريخية – تُصعب مقارنته بمحاولة قراءة تاريخ الشعوب الإسلامية. عندئذٍ يسعون إلى استخدام مقاربات اختزالية تطرح نظرية الجهاد كمفتاح، وكمفتاح وحيد، لتفسير مواقف المسلمين إزاء غير المسلمين فى الماضى وحتى الحاضر، وهى مقاربات يبدو أنها تحظى باستحسان الجمهور يومًا بعد يوم.

هكذا نجد أن كثيرًا من المسلمين يغالون فى الطبيعة الدينية للمواجهات السياسية والعسكرية، بينما يخفق الكثير من المسيحيين، فى الغرب فى أغلب الأحوال، وفى غير الغرب فى أقلها، فى فهم الجهاد فى سياقه التاريخى، والإقرار بأهميته الدينية، ليس كمبرر شرعى لحرب دفاعية، بل كنضال روحى فى طريق الله.

وإلى جانب المواقف المؤيدة للحرب والمخاوف التى يعززها الميل نحو عولمة العلاقات المسيحية والإسلامية، فى مقدورنا أن نشير إلى الطريقة التى يدافع بها الغرب عن حقوق الأقليات المسيحية فى الدول ذات الأغلبية المسلمة، بما فى ذلك الدعوة نحو معاملة الأقليات بالمثل، والتى كثيرًا ما نسمع عنها فى الدوائر الدينية وأحيانًا الدوائر العلمانية، والمنطق الذى ينطلقون منه فى الدعوة إلى المعاملة بالمثل يتمثل فى الوقوف فى وجه الأمة الإسلامية؛ لأن المسلمين يقفون فى وجه الأمة المسيحية، أى وضع مفهوم أمة الإسلام مقابل مفهوم أمة المسيح، وليس لهاتين الأمتين وجود تاريخى فى الزمن الحاضر، ولكل أمة منهما امتداد فى حياض الأخرى، فهناك أقليات تتسم بالتنوع، وتتسم باللا تماثل، وقد تصلح ضحايا للعسف، وقد تصلح أدوات فاعلة، فلها قدرة على العمل كبناة جسور، ولكن هذه القدرة تم إجهاضها عندما تم إجبارها على الاستقرار فى ركن المضطهدين، واستمرءوا وضع الرهائن.

كان من الممكن لهذه الأقليات أن تصبح واسطة بين الشرق والغرب، وكان من الممكن لكثير من هذه الأقليات أن تلعب هذا الدور بيسر واقتدار، ولكن هذه الإمكانية تم إجهاضها؛ لأن هناك من يتصدى لمسألة حقوق الإنسان بطريقة

انتقائية، فكثير من مصالح الأقليات المسيحية لا يمكن حمايتها وتنميتها دون حماية وتنمية حقوق الأغلبية المسلمة التى تعيش بينها. إن دعم حقوق المسيحيين الذين يعيشون فى العالم الإسلامى بطريقة توحى - و يُنظر إليها على أنها شكل من أشكال التدخل الأجنبى لحماية الأقليات - إنما تعزز الإحساس بأنهم غرباء فى أوطانهم، أو أنهم لا يدينون بالولاء لهذه الأوطان. إن الدفاع عن حقوق الأقلية المسيحية وسط أغلبية مسلمة، تعيش معها وتجاورها فى المسكن وتشاركها فى المأكل، وتشاركها فى الثقافة والهوية القومية، إنما يفاقم من شك الأغلبية فى الأقلية، واتهام الأقلية من قبل الأغلبية بأنهم أداة لتهديد حقيقى أو محتمل تدعمه قوى خارجية ذات بأس شديد.

أضف إلى ذلك أن هناك حالات تم فيها تضخيم حجم عدد من المشكلات الحقيقية التى يواجهها المسيحيون، وقد يُخفى هذا التضخيم - فى الواقع - عدم الرغبة فى الإسهام فى حل هذه المشكلات حلاً فعالاً، وربما يوفر هذا مبررًا لسياسة انسحابية تعلن - أحيانًا - قرب القضاء على الأقليات ذات الصلة.[٩] فهناك من يظن أن العالم الإسلامى يريد أن يتخلص من الأقليات الدينية فى ساحته؛ حتى يتحقق لـــه التجانس المطلوب، وهناك من يعتقد أن غض الطرف عن مشكلات الأقليات المسيحية فى بلاد المسلمين قد يمنح الأمل فى التخلص من الأقليات المسلمة فى بلاد المسيحيين.

العلاقات المسيحية الإسلامية فى عصر العولمة:

فى بعض مناطق العالم يصبح نموذج الدولة القومية التقليدية عرضة لتساؤل يزداد قوة يومًا بعد يوم، فقد انقسمت بعض الأقطار على نفسها، كما رأينا فى دول البلقان، ودول أخرى فى أوروبا الغربية مثلاً، أصبحت أكبر حجمًا. وهناك دول صغرت أكثر مما ينبغى لأسباب معروفة ودول أخرى تضخمت أكثر مما ينبغى

---

(٩) انظر: : جان بيير فالون، حياة وموت مسيحيى الشرق (باريس: فايارد، ١٩٩٤).

لأسباب معروفة، وكثيرًا ما يقال: إن المستقبل محفوظ لمثل هذه القوميات المتناهية في الصغر، ومثل هذه القوميات المتناهية في الكبر. وقد رأينا كيف انتهت مشروعات بناء الأمة في كثير من الدول المستقلة حديثًا في إفريقيا والعالم العربي، إلى الفشل أو عدم الاكتمال، أو انتهت إلى مشروعات قومية هشة قابلة للزوال. حدث هذا أيضًا في الدول التي كانت تابعة للاتحاد السوفيتي السابق، نجد أيضًا أن الصراع في الشيشان يمثل انقسامًا محتملاً في الاتحاد الروسي الذي يتسم بالهشاشة أصلاً، كما يعكس اقترابًا محتملاً نحو إسلام مُسَيَّسٍ في أورآسيا.

لقد وضعت القوى الإمبريالية القديمة والجديدة أيضًا حدودًا للدول، وهي حدود يصعب تغييرها اليوم، وهي حدود لا تحظى بقبول عام أيضًا، وهي موضع جدال كبير في كثير من الأحيان. إن السعي نحو دولة قومية تتسع للجميع كثيرًا ما يُواجه بواقع مفاده أن المجتمعات العرقية والثقافية واللغوية تتجاوز أحيانًا حدود الدول؛ لأنها تسهم في تذكية الانقسامات داخل هذه الدول، والأمثلة على ذلك أمامنا في القوقاز وغير القوقاز وكذلك في دول البلقان وغيره.

لقد أخفقت الدولة القومية في الوفاء بوعودها في الاستقلال الوطني الحقيقي إخفاقًا تاما، وأخفقت كذلك في الوفاء بوعودها في التقدم الاجتماعي والاقتصادي، والحق أن التقدم الذي تحرزه بعض الدول في البداية ينتهي آخر المطاف إلى تخلف بغيض، وينتهي الأمر بقطاعات واسعة من السكان إلى فقر مدقع، ومعاناة أشد مما كانت عليه في البدايات الأولى، هذا هو ما أثار ثائرة الناس في الجزائر، وأغضب الناس في عدد من الدول الإفريقية التي تقع جنوب الصحراء، في هذه البيئات نجد التناقض واضحًا بين بلاغة الخطاب حول التنمية والوحدة الوطنية والديمقراطية وحقوق الإنسان وبين الواقع، مما يسهم في تآكل مصداقية المؤسسات السياسية وشرعيتها.

لقد ساعدت عمليات العولمة المستمرة للاقتصاد والمعلومات في ضعف الدولة القومية؛ لأن هذه العمليات العولمية مرتبطة في واقع الأمر بحراك بشري

أكبر من خلال الهجرة وحركة اللاجئين ونمو شبكات المعلومات العابرة للقوميات، ولكن ثقافة العولمة اليوم تهدد الهويات القومية والمحلية، وهو تهديد يُضاف إلى الضغوط الكائنة على الولاءات القومية والإقليمية، لقد خلقت هذه العلاقات الجديدة بين الناس، عبر هذه الروابط التقليدية وشبكات المصالح، ولاءات جديدة وهويات ليس للمجتمع المحلى فيها من مكان.

وأمام الضعف المتزايد لكثير من الدول يضطر الناس إلى البحث عن هوية من خلال اعتمادهم على بنيات وهويات مجتمعية تقليدية للوصول إلى معنى لحياتهم، والأمن الذى يريدونه لأنفسهم، وأما عندما تمعن الدولة فى اضطهاد أبنائها، فإن الناس يبحثون عن الحماية فى هويات المجتمع وبنياته التقليدية، وفى الحالتين كليتهما تستوجب آثار العولمة التى تؤدى إلى درجة أكبر من التماثل الثقافى، داعية – وفى كثير من الحالات – إلى بحث عن خصوصية، ومشجعة على إعادة التأكيد على الهويات التقليدية. نحن أمام تناقض حيث يساعد التجانس غير المسبوق على تعزيز شهية البحث عن تمايز واعتراف.

وقد تستوفى المتطلبات البشرية المختلفة – شخصية كانت أو جمعية أو مادية أو حتى معنوية – حاجاتها من هوية واحدة وليس من هويات كثيرة، وقد يجد الناس فى هذه الهوية تعبيرًا عما فى نفوسهم، عندئذ تقوى الحدود بين الولاءات الطائفية، وتترسخ على مستوى الفرد والآخر، وهنا تظهر المجتمعات المغلقة على نفسها التى يمكن أن تتفاعل فى داخلها الذاكرتان العامة والخاصة بكل طائفة، ويتم قولبة الذات والآخر، ويتحول الآخر إلى شيطان فى سهولة ويسر.

فى مثل هذه الحالات، تصبح الاختلافات فى حجم المجتمع قضية أقلية تهددها أغلبية. وللحصول على سلطة سياسية تبحث المجتمعات التى لا تحس بالأمان فى مكان ما عن تحالفات مع آخرين يُظن أنها تشترك معها فى هوية واحدة، إن الحكومات الوطنية والحركات السياسية التى هى جزء من مجتمعات الأغلبية ترى أن الشك تجاه الأقليات شك مبرر وعميق، فى الوقت نفسه نرى بعض الحكومات تعزز

من سلطانها من خلال السيطرة على مجتمعات الأقلية والهيمنة على العلاقات فيما بينها، واستغلال مخاوفها المتبادلة، وتعبئة طائفة ضد أخرى، والاستعانة بطائفة لتعزيز أمن طائفة أخرى وإضعاف معنوياتها أمام ذاتها.

وفى كثير من الدول تسير السياسة والثقافة فى مسار التجزئة القومية والتشظى الوطنى، فى الوقت نفسه نجد أن ديناميات العولمة وقوانينها لا تتيح الفرصة كاملة للدولة لممارسة سلطتها داخل حدودها القومية. ولكن ذلك لا يعنى أفولاً عامًا لسياسات تلهمها تطلعات قومية وحاجات الدولة ذات السيادة. أضف إلى ذلك وجود دلائل على صحوة قومية اليوم فى بعض الدول. وقد ذكرنا فى السابق أن المفاهيم الثقافية الأولى فى أية أمة تعد القومية فكرة قديمة مهجورة، أو عودة بالتاريخ إلى الوراء، ومن ثم عودة الكراهية المتوارثة عن الأجداد. نكرر ما قلناه: ليست القومية معناها كراهية متوارثة عن الأجداد، وليست هى التى تشعل الحروب، وإنما الحروب هى التى تشعل الكراهية. قضية الكراهية المتوارثة عن الأجداد قضية مفتعلة أكثر منها قضية متوارثة، إنها فى الغالب نتيجة من نتائج الحداثة، وليست تعبيرًا عن تاريخ متصل إلا فى القليل النادر.

والمعروف أن العلاقات بين المسلمين والمسيحيين تتأثر تأثرًا كبيرًا بالتاريخ وأحداثه المحلية والإقليمية، ولكن - وكما قلنا فى هذا الفصل - التطورات الكبرى أيضًا لها تأثير كبير خاصة عندما تسهم فى حرمان المجتمعات من استقرارها، وخاصة عندما تكون هذه المجتمعات مستقرة تقوم حياتها على العلاقات السلمية والمشاركة الفاعلة، إن شيوع الخوف وسوء الظن بين المجتمعات لا يبدأ إلا حين يصبح التغيير مشكوكًا فيه، عندئذٍ تبدأ هذه المخاوف فى إنتاج التوترات التى تؤدى بدورها إلى الصراعات.

إن المواقف تصبح أكثر عرضة للانفجار عندما تقـدِّم المجتمعـات نفـسها للآخرين، أو حتى يعرفها الآخرون، بـالواقع أو بالمبالغـة، مـن خـلال الـدين. فالمسيحية والإسلام ديانتان مثقلتان بذكريات تاريخية ورغـم أن هـذه الـذكريات

التاريخية متصلة بالأقاليم فى كثير من الأحيان بطريقة أو بأخرى، فإنهـا تتـصل أيضًا بولاءات عالمية على نحو قل أو كثر. لقد راح الناس ينظرون إلى الـديانتين على أنهما سبب الصراع، رغم أنهما ليستا أكثر من عامل منـشط مـن العوامـل المنشطة للخلافات التى تقع أسبابها الرئيسة بعيدًا عن الدين.

هناك حالات يفهم فيها الناس الصراع فى مكان ما، بأسبابه وطبيعته المحلية، بل ويستغلونه بوصفه جزءًا من صراع آخر فى مكان آخر، رغم أن كل صراع لـه أسبابه وخصوصيته وطبيعته، من ثم نجد أن هناك عداءات فى العالم تسرى عدواها إلى مواقف متوترة فى مناطق إقليمية أخرى، حين يقع حادث إرهابى فى مكان ما نجد من يستخدمه فى مكان آخر؛ للتأكيد على الصورة النمطية لـ "العدو"، أو من يستغله للقيام بعمل انتقامى آخر فى مكان آخر من العالم. من ثم يصبح الصراع البعيد مشكلة محلية. وقد يلقى الناس باللوم على جيرانهم؛ لأنهم يعتقدون أنهم أوقعوا الأذى بإخوانهم فى الدين والعقيدة، فإذا لم يكن لدى هؤلاء الاستعداد للتخلى علنًا عن هؤلاء الذين يشتركون معهم فى الدين، فإنهم يواجهون تهمة الاشتراك فى الجرم أو التواطؤ على الأقل.

من ثم كان ضروريًا أن نتيح الفرصة أمام الجهود التى تعنى بتحييد – أو حتى منع – عولمة الصراعات التى يتورط فيها المسلمون والمسيحيون. بعبارة أخرى، من الضرورى أن نحبط عولمة التوترات التى تنشأ بين المسيحيين والمسلمين كخطوة أولى نحو معالجتها. الاهتمام بالأسباب المحلية ذات الطابع الخاص للصراعات يساعدنا على إيجاد الحلول التى تصلح لمعالجة هذه الأسباب والتركيز عليها. ولن يصبح ذلك ممكنًا ما لم يرفض القادة فى كلا الجانبين التورط فى صراعات الطرف الآخر من خلال الانسياق الأعمى وراء دعوات للتضامن بين أبناء العقيدة الواحدة، الحل يكمن فى تطبيق مبادئ عامة للسلام والعدل والمصالحة، وخلق مناخ يستطيع من خلاله أطراف الصراع المحلى فى كلا الجانبين تخليص الإسلام والمسيحية من عبء الاهتمامات الطائفية والتفسيرات

الأنانية للمعتقدات والقناعات التى لا تخدم غير المصالح الذاتية الضيقة. يمكن للمعتقدات والقناعات المسيحية والإسلامية خلق قاعدة للتعاون الخلاق، والاشتباك مع الضعف البشرى والأنظمة الاجتماعية والاقتصادية القاصرة، فى بحث شامل عن السلامة الإنسانية، والكرامة، والسلام المدنى الاجتماعى.

مراجع الفصل الثانى

- Berger, Peter L., 'The desecularization of the world: a global overview', in Peter L. Berger (ed.), *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington DC: Eerdmans, 1999.

- Haddad, Yvonne, 'The globalisation of Islam: the rerum of the Muslims to the West', in John Esposito (ed.), *The Oxford history of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

- Halliday, Fred, *Islam and the myth of confrontation*, London: 1. B. Tauris, 1996.

- Hobsbawm, Eric, 'A new threat to history', in *The New York review of books*, vol. 40, no. 21(December 16) 1993, pp. 62 – 4.

- Huntington, Samuel B., *The clash of civilizations and the remaking of world order*, London: Simon and Schuster, 1997.

- Lewis, Bernard, *What went wrong?: the clash between Islam and modernity in the Middle East*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

- Rupnik, Jacques (ed.), Le dechirement des nations, Paris: Seuil, 1995.

- *Striving together in dialogue: a Muslim-Ghnst'ian call to reflection and action*, The World Council of Churches, Interreligious Relations and Dialogue, no. 28, Geneva, 2001.

- Valognes, Jean-Pierre, *Vie et mort des Chretiens d'Oriem*, Paris: Fayard, 1994. Vidal, Gore, *Screening history*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

الفصل الثالث

قضية الإسلام الأوروبى: أهو قيد أم فرصة؟

بقلم/ جورغن نلسن

فى عام ٢٠٠٢ نشر عدد من الصحفيين الكبار فى جريدة بوليتكن اليومية الدنماركية مجموعة من المقالات تحت عنوان "الإسلام فى الدنمارك: تأملات فى وجهة نظر ثالثة."(١)، وفى تصديرهم لهذه المقالات تحدثوا عن وجهتى النظر التى أرادوا أن يضيفوا إليهما وجهة النظر الثالثة التى شرعوا فى تبنيها:

فى الخندق الأول هناك الخائفون *xenophobes* من الأجانب، الذين يقولون: "لا شكرًا لكل شيء" يتصل بالمسلمين، إنهم يعارضون المجتمع متعدد الثقافات، حتى لو كان هذا المجتمع متعدد الثقافات واقعًا لا مفر منه. إنهم ضد قدوم المزيد من المهاجرين، حتى لو كان هذا شرطًا من شروط التمويل المستمر لدولة الرفاهة. إنهم يرتابون فى ديانة المهاجرين وعاداتهم وطريقتهم فى الملبس ....، حتى لو كانت هذه الأمور من خصوصيات طائفة المهاجرين، إن الخائفين من الأجانب ينتشرون بأعداد كبيرة فى الأحزاب السياسية، وكانوا منتشرين بصفة خاصة فى حملة الانتخابات العامة فى ريف الماضى.

فى ندق الآخر ما يمكن تسميتهم بالتقدميين الذين يقولون "نعم من فضلك" لكل شيء يتصل بالثقافة الإسلامية. إنهم يرون المسلمين بوصفهم ثروة مضافة إلى الثقافة الدنماركية، وأية محاولة لاتخاذ موقف نقدى تجاه الأصوليين والنزعات الرجعية فى الثقافة الإسلامية يُوصف من الفور بأنه عنصرية وخوف من الأجانب xenophobia.

---

(١) أدم هولم وميشيل جارلنر وبر إم. جسبرسون (محررون) الإسلام فى الدنمارك، كوبنهاجن: غليندلدال، ٢٠٠٢.

والموقفان كلاهما ينطويان على مشكلات جمة.(٢)

وفى العام الذى يليه ظهرت مجموعة أخرى من المقالات، حررها هذه المرة مجموعة من الشباب الدنماركيين المسلمين الذين تنحدر أصولهم من المهاجرين إلى الدنمارك، وصدّروا هذه المقالات بمقدمة شائقة كتبها صحفى آخر من جريدة البوليتكن هو أندريه جريكو، الذى يقول فى هذا التصدير:(٣)

إذا أردنا أن نقول: إن الإسلام دين من ديانات الدنمارك، ومن ثم نتوقف عن الحديث بأن الشرق الأوسط يحتكر المقدس ... معناه أن ينظر المسلمون فى الدنمارك إلى أنفسهم بوصفهم مواطنين كاملى المواطنة فى المجتمع الذى يعيشون فيه. إنه يتطلب أيضًا أن يصبح المسلمون فى الدنمارك – وسائر الأقطار الغربية – مشاركين فاعلين فى تقوية الشعور بأنهم فى بلدانهم وفى أوطانهم وفى بيوتهم وفى مجتمعاتهم، ويتوقفوا عن النظرة ثنائية القطبية إلى العالم حيث المسيحية والعلمانية محميتان غربيتان، والإسلام محمية شرقية، رغم أن الإسلام والعلمانية كليهما من تراث الإنسانية العابر للقوميات.(٤)

قد تبدو هذه العبارات السابقة غير خلافية، والحقيقة هذه عبارات لا تمثل شيئًا عند البريطانيين خارج الدوائر المتطرفة الصغيرة، سواء بين المسلمين أو حتى عند اليمين السياسى. على أن هذه الآراء تمثل منطقة الوسط التى لا ينتمى إليها لا المسلمون ولا الأغلبية غير المسلمة فى أوروبا.

---

(٢) المرجع السابق، ص: ٧ – ٨ (من ترجمتى، والتأكيد فى الأصل). الحملة الانتخابية المشار إليها فى هذه القضية هى الانتخابات العامة الدنماركية فى نوفمبر عام ٢٠٠١، والتى عبرت عنها مناظرة كبيرة حول طالبى اللجوء بعد هجمات ١١ سبتمبر فى الولايات المتحدة، وأدت إلى حكومة تحالف يمينى جديدة متطرفة.

(٣) منى الشيخ وفاتح علوى وبابر بيج ونورمان مالك (محررون)، الإسلام فى بلجيكا، كوبنهاجن: أكاديمسك، ٢٠٠٣.

(٤) المرجع السابق، ص: ٢٥٦ (ترجمتى).

ومن المصطلحات التى ظهرت فى السنوات الأخيرة وكثر استخدامها فى هذا السياق هو مصطلح "الإسلام الأوروبى"، وبصرف النظر عن الطبيعة الجمالية لهذا المصطلح – وهو أمر قابل للنقاش على أية حال – فإنه مصطلح – شأنه شأن المصطلحات المختصرة – لـــه خاصية أن يخفى بقدر ما يكشف. يزعم الأستاذ الجامعى بسام طيبى أنه كان من أوائل الذين استخدموا هذا المصطلح، ولكن الدكتور طيبى استخدم المصطلح بمعنى مختلف غاية الاختلاف، ففى إسهامه فى سلسلة من مناقشات المائدة المستديرة المنعقدة فى باريس بين عام ١٩٩٢ و ١٩٩٣ تحت عنوان "أنواع الإسلام فى أوروبا: هل هى اندماج أم فرض اجتماعى؟"، يدعو طيبى إلى "إسلام يندمج فى المجتمع الأوروبى".(٥) وهو يؤكد على أن هذا الاندماج ليس عملية من طرف واحد: "بمعنى أن الطرفين يجب أن يشتركا فى صنع هذا الاندماج، ولما كان المسلمون يشكلون المجتمع الدينى الثالث فى أوروبا، فإن "الإسلام الأوروبى" يجب أن يتكيف ويستوعب التطور الاجتماعى الثقافى الذى أنجزته أوروبا." ثم يؤكد على ثلاثة مظاهر لهذا الاندماج:

١- التسامح الدينى (ولكن ليس بالمعنى الإسلامى)، بل بالمعنى الأوروبى الأرحب.

٢- التعددية، التى تعنى أن يتخلى المسلمون عن المعنى القرآنى للتفوق والأهمية (كما ورد فى سورة آل عمران – الآية ١١٠).(*)

٣- العلمانية، أى الفصل بين الدين والدولة.

يرى طيبى أنه من واجب المؤسسات السياسية الأوروبية (الحكومات القومية والاتحاد الأوروبى) أن تعمل بجد على تشجيع وجود إسلام ليبرالى، وتعمل بجد

---

(٥) بسام طيبى، "أحوال الإسلام الأوروبى" فى كتاب روبرت بستولفى وفرانسوا زبال (تحريـــر)، الإســـلام فى أوروبا: اندماج أم مجتمع دخيل؟ باريس: لوب، ١٩٩٥، ص: ٢٣٠ – ٢٣٤ (ترجمتى).

(*) الآية الكريمة فى سورة آل عمران: "كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بـــالمعروف وتنهـــون عـــن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرًا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون." (المترجم)

أيضًا لكى تدافع عن هويته (الهوية الأوروبية). وقد عاد طيبى مؤخرًا لتبنى هذه الأفكار مرة أخرى مؤكدًا هذه المرة على أن العلمانية هى الفصل التام بين الدين والدولة، وراح أيضًا يكرر ما قاله نفسه فى السابق حول التسامح وتخلى المسلمين عن فكرة التفوق، ولكن هذه المرة راح يهاجم وجهات النظر التى تقول: إن المسلمين من حقهم التمتع بشكل من أشكال الحماية يشبه ما فعلوه هم أنفسهم مع أهل الكتاب أو أهل الذمة، وراح يهاجم دعاة التعددية الثقافية أيضًا، وهو يقول إن السياستين كليهما تجاه الأقليات سوف تفضيان فى نهاية المطاف إلى "جوتنتهما"، أى: تحويلهما إلى ما يشبه حالة الجيتو.(٦) وهو يقول ما يقول وفى ذهنه آراء المستشرق الألمانى تلمان ناجل الذى كان أول من جاهر بهذه الآراء فى محاضرة لـــه ألقاها فى عام ١٩٩٨.(٧) ولكن طيبى هنا لا يفهم مقصد ناجل من عبارة "الأقليات المحمية" وهم (أهل الذمة) ويخلط بينهم وبين "العدو الغريب" (المستأمن). ولم يكن ناجل وحده الذى يطرح حل أهل الذمة هذا، فقد نادى به أيضًا بعض المسلمين.(٨)

وينطوى هذا الحل فى الواقع على مشكلات كثيرة، ولكنى سأقتصر هنا على مناقشة مشكلتين اثنتين، فرغم التأكيد على أن الطرفين كليهما يجب أن يتحركا فى اتجاه الحل، فإننا لا نطالب المسلمين بالتحرك أكثر مما نطالب الأوروبيين، والأكثر من هذا أن الأوروبيين دائمًا يطرحون الحلول على المسلمين، وينتظرون منهم الانصياع لفرضياتهم ومقترحاتهم، فى الوقت الذى لا نجد من يطالب الأوروبيين بالاستماع إلى المسلمين وتفهم مقترحاتهم. إن الأصوات التى تعلو مطالبة المسلمين

---

(٦) بسام طيبى، "المهاجرون المسلمون فى أوروبا: بين الإسلام الأوروبى ووضع الجيتو" فى كتـــاب مـــن تحرير نزار السيد ومانويل كاستلز، بعنوان: أوروبا الإسلامية أم إسلام أوروبـــي: الـــسياسة والثقافـــة والحضارة فى عصر العولمة (لندن: لكسنغتون، ٢٠٠٢)، ص: ٣١ – ٥٢.

(٧) تقرير نشر فى مجلة فرانكفورت زيتاغ الألمانية فى ١٠ يونيو عام ١٩٩٨، رجع إليه بسام طيبى فـــى ص: ٣٨ وهامش رقم ٢٧.

(٨) سمعت عن هذه الآراء فى المؤسسة الإسلامية فى ليستر فى الثمانينيات، رغم أنه لم يعد يؤمن بها أحـــد اليوم.

بتكييف أنفسهم مع المعايير الأوروبية كثيرة، وهى معايير لا يتبعها حتى أغلب الأوروبيين أنفسهم، فهم يتوقعون من المسلمين أن يتصفوا بالتسامح الدينى، فى حين أننا نجد أن هناك تعصبًا فى أوروبا ضد الناس على أساس القومية والعرق، وهو تعصب لا يزال متغلغلاً فى الثقافة الأوروبية، ولا تزال تجلياته تظهر فى التشريعات والسياسات الوطنية الأوروبية، وحتى مقولة: إن المشهد الدينى الأوروبى مشهد يقر بالاحترام المتبادل بين الأديان جميعًا على الصعيد العام، مقولة مشكوك فيها، خاصة فى دول تتمتع فيها الكنيسة بمكانة خاصة دونها أحيانًا مكانة الدولة والشعب، وعند هذه النقطة نتذكر ما كان ينادى به طيبى، وهو أن يعمل الإسلام على الفصل بين الدين والدولة بشكل كامل، بما يعنى علمانية إسلامية كاملة. وقد استخدم كثيرون هذا المصطلح للدلالة – ليس فقط على الفصل التام بين الكنيسة والدولة – وهو فصل موجود فى فرنسا منذ عام ١٩٠٥، ولكن ليشير أيضًا إلى وجهة نظر فرنسية أكثر إغراقًا فى الأيديولوجية، تقول بأن علاقات المواطنين بالدولة تعتمد اعتمادًا كليًا فى الواقع على مواطنة الفرد، فالدولة لا تقوم علاقتها بالأفراد بوصفهم مجتمعات، ومجتمعات دينية على وجه الخصوص، ولكن عند استخدام مصطلح فصل الدين عن الدولة، فإننا لا نطلب من بعض المسلمين أن يصبحوا أكثر أوروبية من الأوروبيين أنفسهم، ولكننا نطلب من أوروبيين آخرين أن يصبحوا مثل الفرنسيين.(٩)

جوهر المشكلة إذن الآن بين أيدينا، فمن يريد أن يصبح أوروبيًا أمامه أكثر من خيار واحد متصل بالممارسة الثقافية والدينية والهوية، ومن ثم أمام المسلمين بالضرورة أكثر من طريقة واحدة ليصبحوا أوروبيين فى المجتمع الأوروبى.

إن أنصار ما يُسمى "الإسلام الأوروبى" حين يرفعون راية الإسلام الأوروبى يُتَّهمون بأنهم يرسمون بفرشاة أكبر من اللازم، فى قسمى المصطلح

---

(٩) هذه وجهة نظر يدافع عنها طيبى بإسهاب فى الفصل الثانى عشر فى كتابــه المعنــون: Im Schatten "Allah: der Islam und die" Menschenrechte, سيونخ: بايبر عام ١٩٩٤، ص: ٢٩٨ – ٣١٥.

كليهما: "الإسلام" و "الأوروبى"، هنا يصبح المصطلح عقبة أمام الفهم أكثر منه أداة للتيسير، فالمصطلح هنا ينتقل بسهولة ويسر من كونه أداة لوصف عملية الاندماج المعقدة التى يكابدها المسلمون المنحدرون من المهاجرين، إلى كونه حالة تدل على انقسام المسلمين إلى قسمين القسم "الحسن" والقسم "السيئ"، وهو انقسام ينطوى على خطر فى وقت أصبح من السهل أن يُنظر إلى الإسلام فى العالم كله من زاوية الأمن العام وحدها.(١٠) والمفارقة أنه رغم أن هذا المنهج يشبع حاجة للمفاضلة داخل الإسلام نفسه، فى هذه الحالة مفاضلة ثقافية وعرقية كالتى بين الإسلام العربى والإسلام الإفريقى مثلاً - فلماذا نرفض الإسلام الأوروبى إذن؟ إن الأمر ينتهى بتأسيس وحدات أصغر ومتساوية فى الانسجام فيما بينها، مثل "أوروبا"، فيصبح الإسلام الأوروبى والإسلام الإفريقى والإسلام الآسيوى وحدات داخل كل واحد متناغم.

أوروبا إذن لا تسير على نسق واحد، خاصة فى الشئون التى لا تتصل بالدين، على الصعيد العام والصعيد الخاص، ونرى المعنيين بما يُسمى بـ "المشروع الأوروبى العام"، الذين يسعون إلى تطبيق مبدأ "الاتحاد المتقارب دومًا" المنصوص عليه فى اتفاقية روما، على الصعيدين كليهما، وهنا أيضًا نرى صعيدًا ينسحب عليه مبدأ الترابط المتبادل. ولأشرح ذلك ببعض الأمثلة؛ ولأضرب المثل الأول بالدنمارك التى بدأنا بها الحديث، فهذه دولة صغيرة فى حجمها وعدد سكانها الذى لا يتجاوز خمسة ملايين نسمة، وحتى نشوب الحرب العالمية الثانية كانت الدنمارك بلدًا طاردًا للسكان، والدنمارك أيضًا نموذج للدولة القومية؛ لأن مفهوم الدولة القومية استقر فى كيانها إبان الحركة الرومانسية القومية فى القرن التاسع عشر، فللدنمارك لغة واحدة، وديانة واحدة هى اللوثرية، ولها انتماء واحد هو الانتماء العرقى القومى، ولها تراب وطنى واحد ظل كيانًا سياسيًا واحدًا لمدة ألف

---

(١٠) كان هذا هو الدافع - على سبيل المثال - وراء جمع مقالات حول الإسلام ونشرها فى عام ٢٠٠٣، من قبل وزارة الداخلية الألمانية فى السلسلة التى تصدرها بعنوان: "Texte zur inneren Sicherheit".

سنة (على الأقل فى الأساطير التى استقرت فى الذاكرة الجمعية، والرواية القومية التاريخية التى ترد فى الكتب المدرسية حتى اليوم)، وتحكم الدنمارك أسرة ملكية واحدة خلال تاريخها فى هذه الفترة كلها، وقد عاشت الدنمارك أيامها المجيدة، ولكن هذه الأيام المجيدة مرت منذ زمن بعيد، ولم يبق من آثارها غير أصداء نراها فى بعض المواقع السياحية، ولكن الدنمارك لم تسلم من التدخل الخارجى؛ لذا نجد فى الدنمارك المعمدانيين والميثوديين والكاثوليك واليهود وطوائف أخرى، ولكن الدنماركى الذى يستحق هذا اللقب يجب أن يكون لوثرى العقيدة، وهى عقيدة يستخدمها الدنماركيون فى الاحتفال بطقوس العبور(*)، خاصة عندما أصبحت دروس التثبيت(**) جزءًا أساسيًا من مقررات السنة الدراسية فى المدارس العامة، والكنيسة اللوثرية تتبع الدولة من الناحية الإدارية السطحية، ولكن لها مجلس وزرائها الخاص بها، وقوانينها التى تنظم الخدمة المدنية التى تؤديها، وقساوستها التابعين لها كذلك، وقد كانت الكنيسة هى المكان الذى يسجل المواليد والزواج والوفيات، حتى أن الدنماركيين يحملون شهادات عماد على عكس رعايا سائر الدول الذين يحملون شهادات ميلاد أو زواج أو وفاة.

ولكن الأمور تغيرت اليوم، فبدءًا من الستينيات شهدت الدنمارك نزوح المهاجرين إليها وليس منها، من خارج أوروبا، وهى هجرة بدأت قبل ذلك بعقدين فى سائر أنحاء القارة الأوروبية، وكان من بين هؤلاء المهاجرين جماعات دينية،

(*) rites of passage أي: طقوس العبور أو الاجتياز، مصطلح يرجع إلى أن الشعوب الوثنية البدائية احتفلت بعدة محطات معينة فى حياة الإنسان، منها ميلاده، وبلوغه سن الرشد وانتماؤه إلى الرجال المحاربين، أو انتماء البنت إلى النساء واهبات الحياة حين تبدأ دورتها الشهرية، ثم الزواج والموت، وكان الإنسان البدائى يحتفل بكل هذه المناسبات ويقدم القرابين لآلهته. يسمى علماء الاجتماع هذه الاحتفالات بـ rites of passage أي: طقوس أو شعائر مرور الإنسان بتلك المحطات، وأهم هذه الشعائر شعيرة الاحتفال بولادة طفل (المترجم).

(**) confirmation classes وهى دروس يتلقاها المسيحي؛ لكى يستعد للعماد، أو لتثبيت العماد خاصة فى الكاثوليكية. (المترجم).

وغالبية هذه الجماعات الدينية كانوا من المسلمين، أو من ذوى خلفيات الإسلامية، وعلى النقيض من الدول الأخرى كانت الهجرة إلى الدنمارك متنوعة غاية التنوع من ناحية الأصول العرقية، كانوا من الأتراك ومن شمال إفريقيا، ثم قدم إلى الدنمارك بعد ذلك الباكستانيون والعراقيون والإيرانيون والفلسطينيون واللبنانيون والصوماليون والبوسنيون، حتى أصبح عدد المسلمين فى الدنمارك يقترب من ١٥٠،٠٠٠ نسمة، أو ما يقترب من ٣% من إجمالى عدد السكان.(١١) وشيئًا فشيئًا انتقلت علامات الاستفهام التى كانت تُشهر أمام الكاثوليك والمعمدانيين شكًا فى عرقهم الدنماركى، إلى الشك فى القادمين الجدد، وحدث ما حدث فى سائر الأقطار الأوروبية التى استقبلت المهاجرين، أن استُقبل بعض الدنماركيين القادمين إليهم بشىء من الريبة، واستقبله بعضهم الآخر بشىء من التسامح، ولكن المثير للدهشة أن المدارس استوعبت أطفال هؤلاء المهاجرين، واتسعت اللوائح والقوانين فى وزارة التعليم لجميع أطفال القادمين، ساعد على ذلك الدخول السهل إلى المدارس الحرة التى كان ينشئها الآباء فى إطار الحركات المناوئة للتشدد اللوثرى، وسار على هذا النهج أصحاب حركات إنسانية حرة أخرى، هى حركات كانت تفضل المناهج المغايرة فى التربية والتعليم، وكانت الجماعات الماركسية من بين أصحاب هذه الحركات، وما أن بدأت الهجرة الإسلامية حتى كانت الدنمارك من أوائل الدول التى بادرت بفتح المدارس الإسلامية.(١٢) من جهة أخرى كانت جهود الكنيسة التابعة للدولة وجهود وزارة الداخلية جهودًا بطيئة فى التكيف مع الموقف المتغير، ومرت سنوات قبل أن تتمكن الحكومة الدنماركية من إصدار شهادات الميلاد وغيرها، من السلطات المدنية لا من قس الأبرشية اللوثرية الذى كان يتولى

(١١) بريجيتى مارشال وستيفانى أليفى وآخرون، المسلمون فى أوروبا الموسعة: الدين والمجتمع (ليدن: بريل، ٢٠٠٣، ص: xxiv).

(١٢) قام مجلس البحوث الإنسانية التابع للحكومة بتمويل مشروع حول المدارس الإسلامية فى منتصف الثمانينيات: آستا أولسون (تحرير)، Islam og undervisning I Danmark. Arthus: Arthus Universitertsforlag, 1987

إصدارها منذ زمن موغل فى القدم، ونشب صراع قبل أن تسمح الدولة من بتسجيل الأسماء التى لم تكن مدرجة فى القائمة الرسمية المتفق عليها للأسماء الدنماركية، وفى الثمانينيات من القرن العشرين أصبحت عبارة "المجتمع الدينى المعترف به" المنصوص عليها فى الدستور، من قبيل العبارات المتواترة فى طلبات المسلمين للتمتع بمثل هذا الوضع.(١٣)

ولم تستمر هذه المقاومة لعدد من الأسباب. من هذه الأسباب العدد المتزايد للمسلمين خاصة فى المدن الثلاث الرئيسة حيث يتركز غالبية المسلمين، وهى: كوبنهاجن وآريوس وأودنس، وأما السبب الأهم فربما يجمع بين ظهور جيل جديد من المسلمين المولودين على التراب الدنماركى، والذين تلقوا تعليمهم فى المدارس الدنماركية – ويسمونهم الدنماركيون الجدد – والأقدر من غيرهم على الاندماج فى المجتمع وسوق العمل، وكذلك تعزيز الوعى بتقاليد الديمقراطية والمساواة فى الحقوق والواجبات فى سياق جدل عام محتدم – وأحيانًا عنيفًا – حول الهوية الدنماركية وقدرتها على التغير والاستيعاب، وقد ظهر هذا الجدل بشكل بارز فى بداية الألفية الجديدة، عندما راحت بعض الشخصيات العامة ورجال السياسة يخيفون العامة بقصص حول طوفان اللاجئين غير الشرعيين الذى سيغرق الدنمارك بالأجانب، وكذلك النجاح الذى أحرزه ائتلاف من أحزاب يمينية فى انتخابات نوفمبر عام ٢٠٠١، ودخول هذا الائتلاف فى نسيج الحكومة الدنماركية بدعم برلمانى من قبل حزب الشعب الدنماركى اليمينى المتطرف، فى الوقت نفسه أدرك رجال الدين وقادة جمهور المؤمنين فى الكنيسة الرسمية الحاجة إلى مراجعة دور الكنيسة، بعد أن تم سحب اعتراف الدولة بالكنائس المشابهة فى النرويج

---

(١٣) لمزيد من المعلومات حول الدنمارك انظر: مقال جورغن باك سيمنوسن "الحضارة بالعكس وتحدى الاندماج: المسلمون فى الدنمارك"، فى كتاب و. و. حداد (تحرير) بعنوان: المسلمون فى الغرب: من مسافرين إلى مواطنين (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٢، صفحات: ١٢١ – ١٣٠، وانظر: قائمة المراجع الخاصة بالدنمارك فى كتاب بى. مارشال، و س. أليفى وأخرين (محررين) المسلمون فى أوروبا الموسعة.

والسويد، لذا ما إن آلت الأمور إلى زعماء سياسيين ذوى توجهات قومية، حتى انضمت قطاعات مهمة من المجتمع - حكومات محلية معينة كمدينة آريوس الجديدة، وبعض كبار القساوسة ورجال الأدب - إلى العمل بهمة ونشاط مع المفكرين وقادة الشباب المسلم من خلال منهج التعددية الثقافية الراغب فى التعاون مع الآخرين والاندماج معهم، وهى عملية استطاع الطرفان التكيف معها، والاستعداد لقبولها.

ربما تحدثتُ أكثر من اللازم عن بلد صغير ليس له أهمية كبيرة مقارنة ببلاد أخرى كثيرة، ولكن المهم هنا أهميته بالنسبة لقضيتنا وموضوعنا، خاصة أن الدنمارك بدأت كنموذج للدولة الأوروبية القومية، ولم يكن من الممكن إذن تفادى نوع من الصراع الثقافى كرد فعل على ظهور مجتمعات جديدة ومهمة، وهى عملية كان من الممكن أن يضع فيها الدفاع عن الهوية القومية الأمة فى مواجهة مع هويتها الديمقراطية والتعاونية، وهى هوية لا تقل أهمية عن الهوية القومية.

دعونى الآن أركز أكثر قليلاً على بعض الدول الأكثر شهرة، ففى المملكة المتحدة حاولت القيادة السياسية فى عام ١٩٦٧ وضع إطار عمل للتعامل مع مشكلة الهجرة واستقرار المهاجرين، وسعى سكرتير حزب العمال حينذاك (روى جنكنز) إلى تعريف عملية الدمج ليس كعملية تسعى إلى مساواة المهاجرين بغيرهم مما يؤدى إلى الاتساق، ولكن كعملية تهدف إلى "تنوع ثقافى"، وفرص متساوية، فى جو من التسامح المتبادل،[١٤] ورغم أن الطريق لا يزال طويلاً لتحقيق هذا الهدف - وقد تتعرض، أو تعرضت بالفعل، كل فكرة من أفكار جنكنز للنقد من قبل رهط من الأكاديميين وغيرهم - فلا تزال هذه الأفكار من أكثر الأفكار التى صدرت من رجال السياسة البريطانية قبولاً فى هذا المجال، وكما قلنا: رغم صعوبة الطريق

---

(١٤) مستشهد به فى مقال لكنعان مالك بعنوان: "المشكلة مع التعددية الثقافية" فى موقع على الإنترنت عنوانه: Spiked Politics فى ١٨ ديسمبر ٢٠٠١، على - http://www.spiked .online.com/Articles/00000002D35E.htm, accessed 27 May 2005

فإن فكرة استيعاب المهاجرين على أنهم عامل من عوامل التعددية الثقافية المنشودة، ظلت من الأفكار الأساسية التى تتبناها المملكة المتحدة عند التعامل مع المهاجرين، (وهذا الموقف المجتمعانى *communitarian* من القضية هو ما يميز النموذج البريطانى عن الموقف الفرنسى مثلاً القائم على أساس المواطنة *citoyenneté* والمساواة أمام القانون.) ورغم الجدل الأيديولوجى الكثيف فى السبعينيات والثمانينيات حول مفاهيم العرق والتمييز فى إطار التحليل الطبقى للمجتمع، فإن السياسة البريطانية العامة، كما يسجل كبل Kepel محقًا[١٥] اتكأت فى الأغلب الأعم على نموذج جنكنز وآرائه.

ما تغير هو مرجعية الهويات الثقافية، فبعد أحداث الشغب التى اندلعت فى عام ١٩٨١ و١٩٨٥، وقع التضامن المثالى الذى كان قائمًا بين السود البريطانيين فريسة لتوتر شديد، بدأت بعدها الهويات الدينية تعلب دورًا أكبر فى الحياة البريطانية، ساعد على ذلك عوامل مختلفة، منها مثلاً: التراجع التدريجى فى التمويل العام الذى كانت تتلقاه هذه الهويات الدينية من المنظمات التطوعية نتيجة لسياسات حكومة مارجريت ثاتشر المعادية، وقد جادلت فى موضع آخر بأن هذه السياسة فتحت الباب أمام ظهور منظمات جديدة لم يسمع عنها أحد نشأت فى السر فى المساجد وبعون من المؤسسات الدينية الأخرى.[١٦] ثم وقعت أحداث سياسية محلية ذات أهمية نوعية فى مدينة برادفورد، منها: قضية سلمان رشدى وكتابه الشهير[١٧]، وقضية سلمان رشدى – بصرف النظر عن أى شىء آخر – كانت شاهدًا على التأثير الذى بدأ أبناء جيل المهاجرين يظهرونه داخل المجتمع

---

(١٥) انظر: جيلز كبل، غرب الله، باريس: سيول، ١٩٩٤، صفحات: ٣٢٢ – ٣٢٥.

(١٦) جورغن س. نلسن، "الإسلام والمسلمون والحكومة البريطانية المحلية المركزية: الهيكلية المائعة"، فى ج. واردنبرغ وآخرين: المسلم فى المجتمع الأوروبى، تورين، مؤسسة جيوفانى أنيللى للنشر، ١٩٩٤، صفحات: ١٤٣ – ١٥٦.

(١٧) انظر: فليب لويس، بريطانيا الإسلامية: الدين والسياسة والهوية بين المسلمين البريطانيين، (لندن: آى. بى. توريس، ١٩٩٤).

البريطانى، وفى تعداد السكان لعام ١٩٨١ لُوحظت الزيادة فى عدد الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين ٦سنوات و ١٥ سنة فى الأسر ذات الأصول الباكستانية والبنغالية [١٨]، وأثناء المظاهرات التى اندلعت ضد سلمان رشدى راحوا – للمرة الأولى – يعرضون على الملأ توجهاتهم ونظرتهم لأنفسهم ومجتمعاتهم. وكانت هذه العملية الجديدة فى تشكيل الهوية أكثر تعقيدًا وتنوعًا مما سبقها من محاولات، سواء من قبل السلطات الحكومية أو بين الممسكين بالنفوذ فى جيل المهاجرين.[١٩]

ولكن يُوجد أيضًا بعد آخر يتمثل فى البيئة البريطانية التى لابد أن تلعب دورًا، ففى كثير من الأحيان لم تكن بريطانيا تشارك سائر دول القارة الأوروبية فى تجربتها فى إنشاء الدولة القومية. فقد لعبت إنجليزيتها *Englishness* دورًا – ربما توقف الآن – كبيرًا فى الإبقاء على ذاكرة حية عامرة ببعض العناصر المكونة لبنية الدولة البريطانية، ويظهر ذلك أكثر ما يظهر فى الزواج بين العنصر الأنجلوساكسونى والعنصر النورماندى، وهو موضوع الحكايات الشعبية التى تدور حول روبن هود، وهو أيضًا موضوع رئيس فى بعض روايات السير والتر سكوت على لسان شخصيات كثيرة أهمها الملك ريتشارد الأول. العنصر الثانى المهم هو "بريطانية *Britishness*" الأمة البريطانية الذى هو خليط مرتبك من كيانات تسمى نفسها أمم الجزر البريطانية، وإن كانت علاقة هذه الـ "بريطانية *Britishness*" بالأمم المكونة – بالإضافة إلى اللغة الإنجليزية – تظل علاقة معقدة قابلة للتغير. وبينما لعب الدين دورًا بالفعل فى تكوين بعض أمم بريطانيا – لا سيما فى أثناء الصراع الذى دام قرونًا على مكانة الكاثوليكية الرومانية فى هذا التجمع السياسى – فإن أيًا من هذه الأمم لم تتخذ دينًا واحدًا مكونًا من مكوناتها حين كانت تبنى هويتها، وهو أمر حدث بالفعل فى مكان آخر فى أوروبا وتحديدًا فى معاهدتى السلام

---

(١٨) مكتب المسح السكانى والتعداد، تعداد عام ١٩٨١: بلد الميلاد، بريطانيا العظمى، لندن: HMSO، ١٩٨٣.

(١٩) تمت مناقشة هذا الموضوع باستفاضة فى مقال كتبه جرد بومان بعنوان "تفنيد الثقافات: خطاب الهوية فى لندن المتعددة الأعراق،" مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٦.

الموقعتين فى ويستفاليا فى عام ١٦٤٨.(*) [٢٠] والحق إن الرفض البريطانى لهذا السلام لم يتبين حقًا إلا بعد ذلك بعام وتحديدًا بعد إعدام الملك تشارلز الأول إثر قيام ثورة كروميل، أصبحت بعدها بريطانيا – وخاصة إنجلترا – أمة متعددة الديانات، فقد رحب كروميل بعودة اليهود إلى البلاد بعد خمسة قرون من طردهم من إنجلترا على يد الملك إدوارد الأول، ورغم أن روى جنكنز لم يكن يضع البعد الدينى للثقافة فى اعتباره عندما أدلى بشهادته فى عام ١٩٦٧ [٢١]، فإننا نرى أن فكرته حول الاندماج القائم على التعدد الثقافى ترجع أصولها بسهولة إلى تلك الخلفية التاريخية أكثر من ردها إلى الخلفية المتكئة على عهد ما بعد الدولة بعد معاهدتى ويستفاليا.

هل أستطيع الحديث بالقدر نفسه من الاهتمام والتفصيل عن دول أوروبية أخرى؟ أستطيع أن أفعل بلا شك، ولكنى لن أتحدث عن دول أخرى بالقدر نفسه من التفصيل، وأرى من المهم أن ألفت النظر إلى مثالى النمسا وإسبانيا؛ لأن الدولتين كلتيهما منحتا المؤسسات الإسلامية نوعًا من الاعتراف الشرعى فى إطار نسق موجود من الوضع الدينى المستقر منذ زمن[٢٢]، فلا تزال النمسا تتمتع إلى الآن بذاكرة حية عامرة بذكرى كونها مركز إمبراطورية متعددة الأعراق ومتعددة

(*) تم توقيع معاهدتين فى ويستفاليا: الأولى فى ١٥ مايو عام ١٦٤٨، والثانية فى ٢٤ أكتوبر من العام نفسه، ووضعت المعاهدتان نهاية حرب الثلاثين عامًا التى اندلعت فى عام ١٦١٨ وحرب الثمانى سنوات بين الكاثوليكية والبروتستانتية وشملت أغلب أقطار أوروبا (المترجم).

(٢٠) يقول إدريان هاستنغز: إن البعد الدينى فى القومية الإنجليزية بصفة خاصة ينبغى أن يتم تعقبه إلى مدى أبعد فى الزمن قليلاً، فى العصور الوسطى، وترجع جذوره إلى أسباب مسيحية تحديدًا، انظر: مقاله: "بناء الأمة: العرقية والدين والقومية،" كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٧.

(٢١) فى الواقع أنه عبر عن بعض شكوكه حول مبدئه عندما فكر فى قضية رشدى بعد ذلك بعشرين سنة.

(٢٢) تمت تغطية مسألة العلاقة بين الدولة والإسلام فى مقال لـ سلفيو فيرارى بعنوان: "البعد القانونى" فى كتاب من تحرير بيجيتى مارشال وستيفانى أليفى وآخرين بعنوان: المسلمون فى أوروبا الموسعة: الدين والمجتمع (ليدن: بريل، ٢٠٠٣، صفحات: ٢١٩-٢٥٤. ولمزيد من المعلومات عن إسبانيا انظر: مقال جى. مانتيكون سانشو بعنوان: "الإسلام فى إسبانيا" فى كتاب من تحرير أر. بوتز [illegible]. ويشيدر بعنوان: الإسلام والاتحاد الأوروبى (لوفن: بيترز، ٢٠٠٤، صفحات: ١٠٥ – ١٤٢. ولمزيد من المعلومات عن النمسا انظر: مقال لـ إم. شمت ودبليو. وشيدر بعنوان "الإسلام والاتحاد الأوروبي: الطريق النمساوى"، فى المرجع السابق، صفحات: ١٩٩ – ٢١٧.

الديانات، كان الاعتراف بالإسلام فى عام ١٩٧٩ تفعيلاً قانونيًا لاعتراف سابق جرى فى عام ١٩١٢ ضمن مواد دستور عام ١٨٦٧ لنظام هابسبرج الملكى، إن الإقرار بالإسلام فى إسبانيا فى عام ١٩٩٢ لم يكن نتيجة التحركات التى أعقبت نظام فرانكو التى كانت تهدف إلى إضافة صفة الحياد إلى الدولة الديمقراطية الجديدة، وإنما كان أيضًا جزءًا من محاولة مقصودة لتحويل الهوية القومية الإسبانية نحو الشرق، بغية الوصول إلى رؤية أكثر شمولاً لماضيها، تنطلق منها لضمان مكانة متسقة فى منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، ولم تكن سنة الاعتراف مصادفة، فقد كانت بمناسبة مرور ٥٠٠ سنة على سقوط غرناطة ونهاية الحكم الإسلامى فى شبه جزيرة أيبيريا.

على أن للمناقشة هنا جانبًا آخر - وأعنى به الجانب الإسلامى - كنت أتحدث عن أن كتب التاريخ والسياسات والمؤسسات القانونية فى مختلف الأقطار الأوروبية تفرض قيودًا شتى على الطريقة التى يكيّف بها المسلمون - كأفراد - أنفسهم مع المجتمع المضيف، ولا يعنى ذلك بأية حال أن هذه المؤسسات تملى على المسلمين خياراتهم إملاءً، والحق - وبدون الدخول فى تفاصيل كثيرة - أن الدهشة تأخذنى أحيانًا حين أرى المسلمين يسلكون سبلاً كثيرة ومتنوعة فى تشييد إحساسهم بأنفسهم، وبناء علاقاتهم بالمجتمع الأكبر على النطاق المحلى والقومى كليهما، وابتداع التصورات التى تعينهم على بناء المستقبل، وتتراوح هذه المساعى من مواقف أقرب ما تكون من الانصهار الكامل، مع ممارسة التدين والتقوى على المستوى الشخصى، وفى أمكنة محدودة (وهو وضع قال عنه بسام طيبى إنه موقف مرغوب فيه)، من خلال صيغ مختلفة من الوجود الجمعى والمشاركة العامة، وفى الوقت نفسه نجد من يلجأ إلى الانفصال الحاسم وربما العدائى عن المجتمع، وهو ما تتصف به التوجهات الراديكالية المتطرفة، وفى النهاية ربما تسفر هذه التوجهات عن رغبة فى استخدام العنف. ومنذ سنوات ليست كثيرة طرحتُ تصورًا أو سمّه كشافًا، من خلاله يمكن الاطلاع على هذا المشهد المتنوع بوضوح:

١. أحد نتائج التهميش الاجتماعى زيادة حجم نشاط الشباب على هوامش القانون، فقد سجلت الدراسات فى السنوات القليلة الأخيرة دأب مجموعات الشباب الآسيوى على استخدام الرموز الإسلامية، والظهور فى المدن الرئيسة. وأستطيع أن أسمى هذا المسلك "*خيار رد الفعل العشوائى random retaliation option*".

٢. هناك نسبة كبيرة من الشباب – خاصة فى ضواحى المدن التى تتسم بكثافة عالية من المسلمين – يجدون الأمن فى عملية التخندق فى حماية الأسرة وشبكات القرابة فى المجتمع المسلم، وأما ثمن هذا الدعم فهو الولاء للمعايير الجمعية للمجتمع ذى الصلة، وأستطيع أن أطلق على هذا الخيار "*خيار العزلة الجمعية collective isolation option*".

٣. نجح عدد غير قليل من الشباب فى اجتياز مراحل التعليم الأولى ودخول الجامعات ومعاهد التعليم العالى، ويلعب هؤلاء الشباب دورًا نشطًا فى اقتصاد البلاد المضيفة على الإجمال، ولكنهم يبقون هذه المشاركة منفصلة عن حياتهم فى البيت والمجتمع الإسلامى الضيق، وهو خيار أستطيع أن أطلق عليه *المشاركة المحدودة limited participation*".

٤. أصبح عدد كبير من الشباب –خاصة بعد قضية سلمان رشدى – مشغولين بإنشاء منظمات تهتم بالأنشطة الإسلامية، وتشارك أغلب هذه المنظمات فى إطلاق الحملات على المستوى المحلى والقومى من أجل الحصول على مجال لها من الناحية الاجتماعية والسياسية، وأما فى الداخل فالقليل من الاهتمام بتبنى طرق جديدة للحياة فى المجتمع الأكبر، فهل نسميه "*خيار الانفصال ذا الصورة المتقدمة؟*"

٥. تتنازع الشباب المسلم رغبة متزايدة فى البحث عن تطوير وسائل ثقافية جديدة لإثبات ذاتهم كمسلمين، فى الوقت الذى يحاولون فيه إيجاد طرق للمشاركة البناءة فى المجتمع الأكبر: فهل نسمى ذلك "خيار الاندماج ذا الصورة المتقدمة *high profile separation option*؟".

٦. وأخيرًا هناك أقلية صغيرة تبنت برنامجًا، على الأقل على المستوى الدعائى وإن كان نادر التطبيق – للقيام بفعل إسلامى سياسى متطرف، وهذا الخيار نسميه "الخيار العدائى *aggressive option*." (٢٣)

وبينما نجد أن أغلب الاهتمام العام متجه إلى كيفية أن تتصل هذه الاتجاهات المختلفة بالشأن العام، وأن تحقق ذاتها فى سياق الأحداث السياسية المختلفة التى حدثت فى السنوات الأخيرة، نجد القليل من الاهتمام بالجدل المحتدم فى الداخل، فهناك سلسلة من المناقشات الفلسفية واللاهوتية تذكر المرء بالجدل الذى كان محتدمًا بين القرنين الثامن والحادى عشر الميلاديين، وهو جدل يسعى مسلمو المهجر من خلاله إلى استكشاف معنى أن تكون مسلمًا مؤمنًا حق الإيمان بالإسلام فكرًا وممارسة فى بيئة أوروبية معاصرة. يسعى الشباب المسلم إلى وضع مبادئ العقيدة الحقيقية، وتبنى مقاربات منطقية لتأويل النصوص الدينية، والوصول إلى طبيعة الشريعة ووظيفتها، ودور السلطة الدينية فى حياة المؤمنين والمجتمع، ومكان هؤلاء المؤمنين فى مجتمع المؤمنين على مستوى العالم والذى يُسمى "الأمة". وهذه المناقشات والمناظرات ما هى إلا جزء يسير من مناقشة إسلامية عالمية تصبح فيه خبرات المسلم الأوروبى – والشمال أمريكى – محملة بما تضيفه لفهم الإسلام.(٢٤) إن المناقشة كبيرة، والجدل متسع وغنى، ولا يشارك فيه فقط المحافظون والأصوليون الذين يكتفون من القول بالعناوين الرئيسة، بل يشارك فيه الليبراليون والمعتدلون (وأغلب هؤلاء لا يحبون حتى هذه المسميات).(٢٥)

---

(٢٣) جيه. إس. نلسن: "المسلمون فى أوروبا: زيارة أخرى للتاريخ أم طريق إلى الأمام؟" فى مجلة الإسلام والعلاقات المسيحية الإسلامية، ٨، ١٩٩٧، صفحات: ١٣٥ – ١٤٣.

(٢٤) هذه الإضافة المحتملة من جانب تجربة المسلم الغربى هى موضوع كتاب طارق رمضان، المعنون: المسلمون الغربيون ومستقبل الإسلام (أكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠٠٤).

(٢٥) انظر: على سبيل المثال المزيد حول المفكرين المصريين، فى كتاب ريموند دبليو. بيكر، بعنوان: إسلام دون خوف: مصر والمتأسلمون الجدد (كامبردج، م. أ. مطبعة جامعة هارفارد، ٢٠٠٣. وحول الحكومة انظر: كتاب غوردون غرامر بعنوان: Gottes Staat als Republik. بادن بادن: نوموس، ١٩٩٠. وحول حقوق الأقلية الدينية، انظر: مقال جى. إس. نلسن "مناقشات معاصرة حول الأقليات =

ولكن هذا الجدل الداخلى إنما ينبثق بالتدريج تحت ضغوط هائلة من الخارج؛ فوجهات النظر العالمية التى تفتقر إلى العمق والتى شجعت على ظهورها بصفة خاصة حكومة واشنطن بعد هجمات الحادى عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١ (من ليس معنا فهو ضدنا)، قد جعلت المناقشات المتنوعة داخل العالم الإسلامى صعبة غاية الصعوبة. إن العدد المتزايد من الأصوات التى تسعى إلى تطوير أفكار إسلامية متصلة بالديمقراطية وحقوق الإنسان – وخاصة الأصوات الليبرالية وأصوات المعتدلين الذين أشرنا إليهم منذ قليل – اضطرت هذه الأصوات إلى اللجوء إلى موقف الدفاع رغمًا عنها. ولقد سمعت بنفسى أصحاب هذه الأصوات وهم يقولون بشىء من الأسى: إنهم يجدون صعوبة أكبر هذه الأيام من أى وقت مضى فى مناقشة الديمقراطية مناقشة علنية فى ندوة أو محاضرة، دون أن يُتهموا بالتواطؤ مع أجندة أمريكية، وبدأنا نسمع مثل هذا الكلام من حكومة المملكة المتحدة بعد أسابيع قليلة من تفجيرات لندن فى يوليو من عام ٢٠٠٥. كان واضحًا تمام الوضوح – وهذا ما أكد عليه قادة سياسيون مرموقون – أن الإرهابيين الذين ارتكبوا التفجيرات، والذين هاجموا مطار لندن فى ذلك اليوم، وكذلك الذين نفذوا التفجيرات الفاشلة بعد ذلك بأسبوعين، لم يمثلوا الغالبية العظمى من المجتمع المسلم، ولم تكن هذه الغالبية المسلمة تدعمهم، والحق أن هوية بعضهم وصلت إلى الشرطة عندما حررت أسرهم نفسها وأعضاء المجتمع المسلم نفسه الذى ينتمون إليه محاضر ضدهم وأبلغتها للشرطة، ورغم ذلك مارست السلطات البريطانية ضغوطًا كبيرة على المسلمين هناك؛ لكى تعيد التأكيد على صدق ولائهم لهويتهم البريطانية بطرق يُفهم منها مثلاً أن معارضتهم لبعض مظاهر السياسة الحكومية – خاصة مشاركة المملكة المتحدة فى الحرب على العراق – ربما كانت معادلاً للخيانة العظمى، كان التأثير فى المثالين كليهما إعادة تقوية الآراء الغربية التقليدية

= الدينية فى الإسلام"، فى دورية بعنوان: *الإسلام والعلاقات المسيحية الإسلامية*، المجلد الرابع عشر، العدد ٣، صفحات: ٣٢٥ – ٣٣٥.

عن الإسلام بأنه متطرف ويشكل مصدرًا للتهديد، وأيضًا لإضعاف التعددية الداخلية التقليدية للفكر الإسلامي.

من شأن ذلك أن يأخذنا إلى النقطة التي منها بدأتُ. فإذا كان ممكنًا أن نمنع سقوط مفهوم "الإسلام الأوروبي" إلى مستوى الدور الإرشادي المحدود، وهو دور خطر في كثير من الجوانب، بغية الوصول إلى الإسلام الأوروبي القابل للتعدد المنفتح على الحاضر، فإن فرص الاندماج تصبح أكثر من فرص القيود، ومن شأن ذلك أن يفتح المجال أمام الإسلام وأمام أوروبا نفسها، هنا يدافع طارق رمضان عن حالة جديدة ووضع مستحدث يقوم على الفهم الدقيق لأولويات الإسلام، والرؤية الواضحة لما هو مطلق وثابت، وما هو قابل للتغيير والتكيف، وأخيرًا الفهم المناسب للبيئة الغربية، الهدف هنا هو بناء هوية إسلامية أوروبية من رحم الأزمة، وقبل النزاع على المظاهر الثانوية للشريعة الإسلامية، علينا حماية العناصر الخمسة المكونة لمقاصد الشرع(*): وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال.(٢٦)

أعلم أن طارق رمضان شخصية مثيرة للجدل في بعض الدوائر؛ لأسباب أعتقد شخصيًا أنها متصلة اتصالاً وثيقًا بسوء الفهم المقصود لما يحاول الرجل إنجازه، والجهل بالتراث الذي عليه نشأ، والخلفية التاريخية التي يمثلها.(٢٧) ولكن طارق رمضان واحد من عدد من المفكرين الإسلاميين الذين يزدادون اليوم في أوروبا والذين يعزفون على وتر البيئة الأوروبية المنفتحة بغية الدخول في نقاش

(*) يقول الإمام أبو حامد الغزالي: "إن مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة، وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل ألا تشتمل عليها ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق. (المترجم).

(٢٦) طارق رمضان، لكي تكون مسلمًا أوروبيًا (مارك فيلد: المؤسسة الإسلامية، ١٩٩٩، ص: ١٠١.

(٢٧) لمزيد من التفصيل انظر: مناقشتي في مقال بعنوان "مراكز جديدة وحدود في الإسلام الأوروبي"، في بي. ايه. روبرسون (تحرير)، تشكيل الإصلاح الإسلامي الحاضر (لندن: كاس، ٢٠٠٣)، صفحات: ٦٤ - ٨١.

جدى وعميق حول دور الإسلام فى مواجهة الحداثة.[٢٨] وقد لاحت فى أوروبا اليوم فرصة من رحم الأحداث الأخيرة للتخلص من الجوانب العقيمة والمدمرة فى الميراث القومى المتعصب، فقد رأينا – على سبيل المثال – صعود اليمين المتطرف فى الانتخابات المحلية والإقليمية النمساوية، وصعود اليمين المتطرف فى الانتخابات الفرنسية المحلية والرئاسية، كدليلين على إحساس أولئك وهؤلاء بأنهم يواجهون تحديًا من نوع ما، أو تهديدًا من نوع ما بسبب تطور الإسلام فى أوروبا.

ونرى أن الفرصة تتسع، عبَّر عن ذلك كيفن روبنز حين استخدم مصطلح "الهويات المتوقفة"؛ ليشير به إلى العمليات التى تحدث عندما تخوض ثقافة ما تحديًا لكى تعيد تقوية نفسها من خلال المواجهة مع ثقافة أخرى. يقول روبنز: "إنما يُخلق التاريخ من خلال الثقافات فى علاقتها وتفاعلها، وفق الهويات."[٢٩] ويأخذ نيزار السيد وزملاؤه المناقشة إلى ما هو أبعد من ذلك، حين يتحدث عن المساحات الحضارية، وهو يجادل بأن هذه "التخوم" أو "الأمكنة الثالثة" التى تتقابل عندها الثقافات والموروثات لم تعد تلك المناطق المهملة التى تسبب التوتر والمزج بين المُستَعمِر والمُستَعمَر على سبيل المثال.[٣٠] وفى معرض الحديث عن صلة ذلك بموقف المسلمين فى أوروبا، يقول:

لم تعد هذه التخوم أجزءًا متفرقة تستقر بين ساحتين ثابتتين ومحددتين، وتلك المواقع التى نسميها بين بين، مثال على ذلك المكان الثالث، لم تعد ببساطة تحتل هوامش الحد الخارجى، فأنا أعتقد الآن أن أكثر الأمكنة امتزاجًا قد انتقلت بشدة إلى مركز النواة ... أوروبا المسلمة قد تكون هى التخم الجديد ولكنه الجوهرى.[٣١]

---

(٢٨) فى مناقشة مع مفكرين إسلاميين شباب فى الأردن فى عام ١٩٩٥، سألنى أحدهم سؤالاً عما يمكن أن يتعلموه من هذه المواجهة الأوسع نطاقًا مع الحداثة التى يجربها الآن الشباب المسلم فى أوروبا.

(٢٩) كيفن روبنز "اعتراض الهويات" فى كتاب تحرير ستيوارت هول وبى. دو جاى، بعنوان: قضايا الهوية الثقافة، لندن: سيج، ١٩٩٦، ص: ٨٢.

(٣٠) نزار السيد (تحرير) المدنية المهجنة: فى خطاب الهوية والبيئة المحيطة، ويستبورت: بريجر، ٢٠٠١، خاصة الصفحات من: ١ – ١٨.

(٣١) نزار السيد "أوروبا المسلمة أو الإسلام الأوروبى: فى خطابى الهوية والثقافة" فى السيد وكاستلز، ص: ٢٨.

أريد أن أختتم مقالتى هنا بكلمات لها صلة بالجو الدنماركى الذى أثرته فى البداية، سأختتم بجملة وردت على لسان الكاتب الدنماركى فيلهلم غروبنك (١٨٧٣-١٩٤٨)، الذى مات قبل أن تحدث هذه التطورات التى نكتب عنها هنا بزمن طويل، وقد اقتبس هذه الجملة الشبان الأربعة المسلمون الدنماركيون الذين ورد ذكرهم آنفًا، يقول الكاتب:

"إنها حكمة تتكرر فى كثير من الأزمنة والأمكنة أن أكثر الثقافات خصوبة إنما تنشأ حيث يتقابل الناس، إن التاريخ لا يحتمل الأصول النقية، والمخلوقات التى لم تمتزج بغيرها، والذين يصرون على صفاء عرقهم، هؤلاء لن يصمدوا أمام حركة التاريخ، وإنما الذين يستقبلون الوافد، ويمتزجون بالجديد، ويسمحون بانصهار الثقافات المختلفة، والأفكار المتباينة هم الذين تتم لهم الغلبة فى نهاية المطاف".[٢٣]

---

(٢٣) تم الاستشهاد بها فى كتاب منى الشيخ وآخرين، ص: ٢٥٣.

مراجع الفصل الثالث

- AlSayyad, Nezar (ed.), *Hybrid urbanism: on the identity discourse and the built environment*, Westport: Praeger, 2001.

- 'Muslim Europe or Euro – Islam: on the discourses of identity and culture, in Nezar AISayyad and Manuel Castells (eds.); *Muslim Europe or Buro-Islam, politics, culture and civilization in the age of globalization*, Lanham: Lexington, 2002.

- Baker, Raymond W., *Islam without fear: Egypt and the new Islamists*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

- Baumann, Gerd, *Contesting tultures,' discourses of identity in multi-ethnic London*, Cambridge: Cambridge Univer ity Press, 1996.

- Ferrari, Silvio, 'The legal dimension, in Brigitte Marechal, Stefano Allievi et al, *Muslims in the enlarged Europe: religion and society*, Leiden: Brill, 2003, pp. 219 -254.

- Hastings, Adrian, *The construction of nationhood: ethnicuy, religion and nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- Holm, Adam, Michael Jarlner and Per M. Jespersen (eds.), *Islam i Danmark: tanker on en tredje vej*, Copenhagen: Gyldendal, 2002.

Kepel, Gilles, *A l'ouest d'Allah*, Paris: Seuil, 1994.

- Kramer, Gudrun, *Goues Staat als Republik,* Baden-Baden: Nomos, 1999.

- Lewis, Philip, Islamic Britain: *religion, politics and identity among British Muslims* ‹London: 1. B. Tauris, 1994.

- Malik, Kenan, 'The trouble with multiculturalism' in *Spiked-politics,* 18 December 2001, on http://www.spiked-online.com!Articles/00000002D35E.htm, accessed 27May, 2005.

- Marechal, Brigitte, Stefano Allievi et al. (eds.), *Muslims in the enlarged Europe: religion and society,* Leiden: Brill, 2003.

- Nielsen, [orgen S., 'Contemporary discussions on religious minorities in Islam', in *Islam and Christian-Muslim Relations,* vol. 14, no. 3, pp. 35–325.

- 'Islam, musulmani e governo britannico locale e centrale: fiuidita strutturale", in J. Waardenburg et al. (eds.), *I musulmani nella socieui europea,* Turin: Fondazione Giovanni Agnelli, 1994, pp. 143 – 56.

- 'Muslims in Europe: history revisited or a way forward?', *Islam and ChristianMuslim Relations,* vol. 8, 1997, pp.135 -43.

- 'New centres and peripheries in European Islam?', in B. A. Roberson (ed.), *Shaping the current Islamic reformation,* London: Cass, 2003, pp. 64 – 81.

- Office of Population Censuses and Surveys, Census 1981: Country of Birth, Great Britain, London: HMSO, 1983.

- Olesen, Asta (ed.), *Islam og undervisning I Danmark*, Arhus: Arhus Universitetsforlag, 1987

- Ramadan, Tariq, *To be a European Muslim*, Markfield: The Islamic Foundation, 1999.

- *Western Muslims and the future of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

- Robins, Kevin, 'Interrupting identities', in Stuart Hall and P. du Gay (eds.), *Questions of cultural identity, London:* Sage, 1996.

- Sancho, J. Mantec6n, 'L'Islam en Espagne", in R. Potz and W. Wieshaider (eds.), *Islam and the European Union*, Leuven: Peeters, 2004, pp.105 – 142.

- Schmied, M. and W. Wieshaider, 'Islam and the European Union: the Austrian way', in R. Potz and W. Wieshaider (eds.), *Islam and the European Union*, Leuven: Peeters, 2004, pp. 199 – 217.

- Sheikh, Mona, Fatih Alev, Babar Baig and Norman Malik (eds.), *Islam i bevaesgelse*, Copenhagen: Akademisk, 2003.

- Simonsen, jergen Beek, 'Globalization in reverse and the challenge of integration: Muslims in Denmark', in Y. Y. Haddad (ed.), *Muslims in the West: from Sojourners to Citizens*, New York: Oxford University Press, 2002, pp: 121 – 30.

- T'ibi, Bassam, *Im Schauen Allahs: der Islam und die Menschenrechte*, Munich :

Piper, 1994.

- 'Les conditions d'un "euro-islam"', in Robert Bistolfi and Francois Zabbal (eds.), Islams d'Europe: *integration ou insertion communautaire*? Paris L' Aube, 1995, pp. 230 – 4.

- 'Muslim migrants in Europe: between Euro-Islam and ghettoization', in Nezar AISayyad and Manuel Castells (eds.), *Muslim Europe or Euro-Islam: politics, culture and ciuilization in the age of globalization*, Lanham: Lexington, 2002, pp. 31– 52.

الفصل الرابع

الهويات الإسلامية فى أوروبا
شرك الاستثنائية

بقلم / جوسلين سيزاري

يُعد المسلمون فى الوقت الراهن أكبر الأقليات الدينية فى أوروبا الغربية، نشأت هذه الأقلية الكبيرة فى أوروبا كنتيجة طبيعية ومباشرة لنزوح المهاجرين من المستعمرات الأوروبية السابقة فى آسيا وإفريقيا والبحر الكاريبى، وهو نزوح وصل ذروته خلال الستينيات من القرن العشرين، وفى عام ١٩٧٤ – بعد الإلغاء الرسمى للهجرة إلى أوروبا على أساس العمل – أصبحت مسألة دمج المهاجرين الذين استقروا بالفعل مسألة لا يمكن الرجوع عنها.[1] وتتصل هموم الدمج اتصالاً مباشرًا بعدد متزايد من السياسات تتصل بمسألة لَمّ شمل الأسر، مما أسهم فى زيادة ملحوظة فى حجم الأسرة داخل المجتمعات الإسلامية فى أوروبا. كان التأكيد على عقيدة المرء الإسلامية فى سياق كهذا من أهم العوامل التى ساعدت على استقرار المسلمين المهاجرين، وقد أصبح الحضور المتزايد للإسلام فى كل بلد أوروبى مثارًا لكثير من الأسئلة والشكوك والمقاومة العنيفة فى كثير من الأحيان.

لسنا الآن فى حاجة إلى أن نسعى – كما سعت المقاربات المنطلقة من النهج الثقافى – إلى فهم الخصائص التقليدية والتراثية التى تحدد جوهر الفرد أو

---

(١) فى عام ١٩٧٤، تسبب حظر منظمة الأوبك للبترول فى أزمة اقتصادية، بررت نهاية هجــرة العمـــال وأصبحت نقطة تحول فى الاقتصاد الأوروبى.

الجماعة، هدفنا هنا هو فهم ممارسات المفاضلة *differentiation*التى يستخدمها المسلمون على المستوى الفردى فى بعض الظروف الاجتماعية المعينة، لا يفهم الناس الهوية الآن على أنها بنية، ولكن على أساس أنها عملية دينامية متحركة، وتأسيسًا على ذلك من الأوفق أن نتحدث عن تشييد الهوية *identification* لا الهوية *identity*، ومن المهم أن نركز على حقيقة مفادها أن الطرق التى يعرف بها الفرد نفسه طرق متعددة الأبعاد وعرضة لأن تتغير وتتطور مع الزمن.

وعند دراسة الممارسات الدينية وتشكيل هويات المسلمين الأوروبيين، يجب علينا أن نأخذ فى الحسبان علاقات الهيمنة التى تميل إلى فرض إطار مرجعى، يضع الإسلام والغرب على الدوام على أنهما قطبان متعارضان. فعلى عكس أديان الأرض جميعًا اليوم تتأثر الطرق التى يحدد بها الفرد هويته الإسلامية تأثرًا عميقًا برواية (لها وجود على المستوى المحلى والدولى)، تتألف من سلسلة كاملة من الصور والقوالب التى تصور الإسلام على أنه الأجنبى دينيًا وثقافيًا وسياسيًا.

وهذا لا يعنى – على أية حال – أن جميع الأفعال أو الخيارات التى يتبناها المسلمون فى داخل هذا السياق أفعال وخيارات يمكن التنبؤ بها، هدف منهجنا هنا هو دراسة ما يبدو أنه فجوة بين عرقنة خطابات القومية، والخطاب الشارح حول الإسلام بوصفه عدوًا من جهة، والطبيعة المتنوعة والسلسة التى تتسم بها مواقف المسلمين من جهة أخرى، بعبارة أخرى بينما نحن ندرس الطريقة التى يستجيب بها المسلمون لإطار مرجعى مفروض عليهم ومتأسس على علاقة هيمنة فى الوقت نفسه، لا ينبغى أن نفترض أن المسلمين سجناء هذا الإطار المرجعى، ولا ينبغى أيضًا أن نفترض أنهم يكيفون أنفسهم تبعًا للهوية التى فُرضت عليهم فرضًا، ورغم أنه يتم التعامل مع المسلمين على أنهم حالة استثنائية (يعملون تبعًا لقواعد الاستثنائية)، فإن المسلمين ليسوا فى الغالب هذا الاستثناء.

لم يتمكن الباحثون فى قضية الإسلام فى أوروبا – فى أغلب الأحوال – من تفادى شَرك الاستثنائية، فعندما بدأتُ – مثلاً – البحث فى بداية حياتى المهنية فى

فرنسا فى منتصف الثمانينيات، كانت الغالبية العظمى من المسلمين فى أوروبا من المهاجرين، وكانت أغلب المعلومات المتوفرة حول وجود المسلمين فى أوروبا تُلتمس عند علماء اجتماع الهجرة فى المقام الأول، وكانت هذه الأبحاث المبكرة تركز على أساليب المسلمين فى الاندماج فى المجتمع الفرنسى، كان السؤال الرئيس الملحُ فى فرنسا، كما فى سائر أنحاء أوروبا: هل تشبه تجربة المسلمين فى الانصهار فى المجتمع الفرنسى التجارب الأخرى المتصلة بالهجرة؟[٢] وهل الجذور الإسلامية للمهاجرين تقدم شيئًا جديدًا يتسم خاصة؟ لا يزال علماء الاجتماع المتخصصون فى أمور الهجرة فى فرنسا (وفى أوروبا بصفة عامة) يميلون إلى التقليل من شأن هذا الجانب من جوانب هوية الفرد المتصل بكونه مسلمًا، كما لو أنه لا يستحق إلا القليل من التحليل المفصّل، على أن الدين ليس هو العامل الوحيد المناسب لتفسير وضع الإسلام فى أوروبا؛ فهناك وضع الفرد فى السوق الاقتصادى، وكذلك العوامل الاجتماعية والسياسية الأخرى، وهى عوامل تعد أكثر أهمية فى هذا الصدد من الدين.

فى المقابل نجد أن علماء الإسلام وعلماء السياسة فى العالم الإسلامى – بالإضافة إلى بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا – يؤكدون على دور الإسلام نفسه كنسق من المعايير والقيم، وهذا المنهج الثانى – والذى تعرض للنقد بسبب إغراقه فى التوجه الثقافى – قد يصبح ماهيويًا ومناقضًا لحركة التاريخ، وهى حقيقة كثيرًا ما أكد عليها الباحثون الذين توفروا على دراسة كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد.[٣] على أنه نظرًا لأن قضية هوية الفرد الإسلامية قد انتقلت لتحتل بوضوح مكانة بارزة على المسرح العام، ونظرًا لتزايد الحضور الإسلامى الواضح بالقول والعمل فى القارة الأوروبية، فإن العنصر الدينى المساعد على الدمج قد

---

(٢) فرانك بوجى وأيان راث، المسلمون فى أوروبا: حالة البحث، تقرير مقدم إلى مؤسسة رسل سيج، نيويورك، ٢٠٠٣.

(٣) إدوارد سعيد، الاستشراق، نيويورك: كتاب بانثيون، ١٩٧٨.

أصبح مع السنين موضوعًا مشروعًا أمام الباحثين فى فرنسا بصفة خاصة وأوروبا بصفة عامة، وبالطبع زادت صلة مثل هذه البحوث فى سياق ما بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر.

علينا أن نفهم أن الاهتمام السياسى بالإسلام فى السياق الأوروبى بدأ يظهر بقوة فى الثمانينيات من القرن العشرين كرد فعل إزاء التأثير المحلى المتزايد للحركات السياسية المتصلة بالإسلام (مثل: الحركة الجزائرية المسماة FIS، وحركة ملى قورش التركية،)[*] وأيضًا إزاء التقارب الأقوى بين الدول الأوروبية وأقطار إسلامية معينة مثل: الجزائر والمغرب وتركيا وباكستان، وسرعان ما بدأ هذا الاهتمام السياسى فى تشكيل هويات إسلامية وتشجيع الباحثين على دراسة الإسلام، ونحن نتذكر أن مصطلح "رهاب الإسلام أو *Islamophobia*" ظهر قبل هجمات ١١ سبتمبر بأربع سنوات فى سياق الجدل البريطانى العام حول التمييز ضد المسلمين.[٤]

(*) FIS ويقصد بها الجبهة الإسلامية للإنقاذ *Front Islamique du Salut* التى تأسست فى الجزائـر فـى نوفمبر عام ١٩٨٨ بقيادة عباسى مدنى الأستاذ بجامعة الجزائر، وعلى بلحـاج المـدرس بالمـدارس الثانوية، وفى حين كان عباسى مدنى يسمح بالتعددية الحزبية، كان على بلحاج لا يقبل التعددية ويعـدها تهديدًا للشريعة الإسلامية. وأما ملى قورش *Milli Gorus* فهى حركة تركية أسسها نجم الدين أربكان عندما نشر فى عام ١٩٧٥ منشورًا شرح فيه أهداف الحركة، يحث على إصلاح التعليم ولكنـه ركـز على التصنيع والتنمية والاستقلال الوطنى، وحذر من التقارب بين تركيا وأوروبا؛ لأنه فـى رأيـه أن السوق المشتركة مشروع صهيونى كاثوليكى يهدف إلى انصهار تركيا الإسلامية فى النسيج الأوروبـى العلمانى، ارتبط الاسم إذن بحركة دينية سياسية وعدد من الأحزاب الإسلامية التـى ألهمهـا أربكـان ومتهمة بتهديد العلمانية التركية، وأما صيغتها الأوروبية فقد تأسست فى مدينة كولونيا الألمانيـة عـام ١٩٨٦، وذلك باتحاد عدة جمعيات واتحادات إسلامية تركية. وهى يسيطر على ٣٠٠ مسجد وجمعيـة واتحاد نسوى وشبابى إسلامى ويندرج فى عضويته ٢٧٠٠٠ عضو، والتجمع متهم من قبل دائرة حماية الدستور الألمانى بسعيه إلى تطبيق الشريعة الإسلامية فى ألمانيا، وأن لـه علاقات واضحة مع تنظـيم الإخوان المسلمين فـى مـصر ومـع الأحـزاب الإسـلامية فـى تركيـا. انظـر: كـذلك موقـع http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=180943 (المترجم).

[٤] رنيميد ترست، رهاب الإسلام: تحد لنا جميعًا، لندن: رنى ميد ترست، ١٩٩٧. انظر: أيضًا ج. سيزارى (تحرير)، *المسلمون فى أوروبا الغربية بعد ٩/١١. لماذا يعتبر مصطلح رهاب الإسلام معـضلة أكثـر منه تفسيرًا*، تقرير المفوضية الأوروبية لعام ٢٠٠٦.

لقد حاول الباحثون الأوروبيون تأسيس إطار تفسيرى عام لفهم الحالة الدينية للمسلمين فى سياق كهذا.(٥) ففى ظن كثير من الباحثين الأوروبيين – على سبيل المثال – أن أية أقلية تعيش وسط بيئة ديمقراطية علمانية تحتاج إلى عنصر حاسم فى تغيير ممارسات المسلمين وعلاقتهم بالإسلام، على أن هذا المنهج لم يسفر إلا عن وصف يسير للكيفية التى استطاع المسلمون أن يكيفوا بها أوضاعهم مع البيئة الجديدة.(٦) وهناك مقاربة أخرى (وأكثر ميلاً للتجديد) تهدف إلى استكشاف ضروب التفاعل بين الجماعات الإسلامية والقطاعات المختلفة فى المجتمعات الغربية. وهذه المقاربة القائمة على تغير الهويات تعنى رفض الوصول إلى جمهور الأقلية وجمهور الثقافة السائدة، وتؤدى إلى فهم للبناء الاجتماعى للمجتمعات الإسلامية فى إطار الديالكتيك الناشئ بين البيئة المحيطة ومجموعة الموارد.(٧)

---

(٥) فيليس داسيتو، بناء الإسلام الأوروبي: مقاربة اجتماعية أنثروبولوجية، باريس: هارماتان، ١٩٩٦. وجان روث و آر. بينكس. كيه. غروندك وايه. مير، أوروبا الغربية والإسلام فيها: رد الفعل الاجتماعى على وضع الدين الجديد فى إطار المؤسسات فى هولندا وبلجيكا والمملكة المتحدة، ليدن، ٢٠٠١.

(٦) تى. جيرهولم و واى. جى. لثمان (تحرير)، الحضور الإسلامى الجديد فى أوروبا الغربية، لندن: مانسل، ١٩٨٨. وبى. لويس و دى. شنابر (تحرير)، المسلمون فى أوروبا، لندن: بنتر، ١٩٩٤، جى. نونمان، تى. نبلوك، وبى. ساجكوسكى (تحرير)، المجتمعات الإسلامية فى أوروبا الجديدة، إيثاكا، نيويورك: مطبعة إيثاكا، ١٩٩٦. و. أ. ر. شديد و ب. س. فان كوننغيلد (تحرير)، دمج الإسلام والهندوسية فى أوروبا الغربية، هولندا: كامبن، ١٩٩١. دبليو. أ. ر. شديد وب. س. كونغيلد، الحرية الدينية وموقف الإسلام فى أربا الغربية، هولندا: كامبن، ١٩٩٥. و. أ. ر. شديد و ب. س. كونغيلد، المسلمون على الهامش، استجابات سياسية على حضور الإسلام فى أوروبا الغربية، هولندا، كامبدن، ١٩٩٦؛ س. فيرتوفيك وسى. بيتش (محرران)، الإسلام فى أوروبا: سياسات الدين والمجتمع، نيويورك: مطبعة سانت مارتن، ١٩٩٧، وس. فورتيفوك وأ. روجرز (تحرير)، الشباب المسلم الأوروبي: إعادة إنتاج العرقية والدين والثقافة، لندن: أشجيت، ١٩٩٨.

(٧) جوسلين سيزارى، "الأقليات الإسلامية فى أوروبا: الثورة الصامتة" فى كتاب بعنوان: تحديث الإسلام: الدين فى الشأن العام فى الشرق الأوسط وأوروبا، تحرير جون إسبوسيتو و فرانسوا بورجات، مطبعة جامعة روتجرز، نيو برنسوك. نيو جرسى، ٢٠٠٣ صفحات: ١١ – ١٥. انظر: أيضًا موقع www.curo-islam.info ، ويقتبس بحثنا أيضًا الكثير من مسار بحثى يضع أهمية قصوى على العملية الجدلية فى تحليل التفاعلات بين الجماعات والثقافات، بالأخص عندما يصبح الاعتراف بجماعة معينة من قبل أخرى فى خطر، انظر: إن. ساقى "الحداثة ونقد الحداثة: مشكلة العالمية والخصوصية" فى كتاب لـ هـ. هاروتونين و م. مايوشى (تحرير)، ما بعد الحداثة واليابان، دورهام، نيو كاسل: مطبعة

إن تعددية الهويات تنشأ من حقيقة مفادها أن هذه الهويات موزعة تبعًا للسن والنوع والمستوى الاجتماع – اقتصادى، وفى حالة الأقليات المسلمة، من المفيد كذلك أن نركز على الأبعاد المحددة لبناء الهوية، وهذه الأبعاد هى كالتالى: السرديات الكبرى حول الإسلام، تأثير إطارات العمل السياسية والثقافية السائدة والتفاعل المعقد بين الدين والعرقية، تأثير الإسلام العولمى، حالة التواطؤ بين الدين والعرقية والهامشية الاجتماعية، التحدى الذى يشكله الإحياء الدينى اللاهوتى.

السرديات الكبرى حول الإسلام

لدراسة طرق المسلمين فى تحديدهم لهويتهم وتجربتها، من الضرورى أن نأخذ فى الحسبان إطارات العمل والبنيات التى فرضتها السرديات الكبرى المهيمنة حول الإسلام، ولا شك فى أن أهمية الطريقة التى يرى بها الآخرون الفرد، ودلالة تفاعله فى تشكيل الهوية بصفة عامة معروفة للجميع، فالمسلمون فى أوروبا – ربما أكثر من أعضاء أية جماعة دينية أخرى – لم يعودوا يتحكمون فى هذا التفاعل، بل إن هناك خطابًا حول الإسلام يُفرض عليهم فرضًا، وهو خطاب ينتشر عبر جميع المستويات فى المجتمع من أصغر وحدة اجتماعية فيه إلى المستوى الدولى.

لقد واجه المسلمون الأوروبيون والأمريكيون كلاهما بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر من يربط بين الإسلام – الذى أصبح يُنظر إليه على أنه مصدر تهديد سياسى – والمسلمين بصفة عامة (حتى المسلمين الذين يعيشون فى الأمم الديمقراطية، كما رأينا فى ردود الفعل العدائية التى أعقبت هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١)، وإذا دل هذا على شىء فإنما يدل على ثبات الفهم القديم للإسلام والمسلمين

= جامعة ديوك، ١٩٨٩، صفحات:٩٣ – ١٢٢. ور. ساكاموتو، "اليابان والتهجين الثقافى وتأسيس الخطاب الاستعمارى"، النظرية والثقافة والمجتمع،" مجلد ١٣، عدد ٣، (١٩٩٦)، صفحات: ١١٣ – ١٢٨. انظر: أيضًا جى. سيزارى، عندما يتقابل الإسلام والديمقراطية: المسلمون فى أوروبا وفى الولايات المتحدة، بلجراف، نيويورك (الطبعة الثانية)، ٢٠٠٦.

المستقر فى الأذهان على مدى قرون من المواجهة بين العالم الإسلامى وأوروبا. إن ما نزعم أننا نعرفه عن الإسلام هو – فى جزء كبير منه – نتاج رؤية تم تشييدها على مدى قرون من الخلاف والنزاع، على الصعيد السياسى كما على الصعيد الدينى، إن واقع المسلمين المتغير والمفارق – فى الداخل والخارج، بدءًا من سلوكهم الموغل فى الخصوصية إلى أكثر سلوكياتهم عمومية – يميل إلى الاختفاء تحت وطأة المفاهيم التى ترسبت بتؤدة عبر القرون، فلقد تكونت هذه المفاهيم فى لحظات تاريخية محددة ومواجهات تبلورت عنها فى النهاية جملة من التصورات المختلفة، وأحيانًا المتناقضة، منها: العنف والهرطقة والفسوق والانغماس فى الملذات الحسية والنزعة الوحشية والقسوة.(٨) ويبدو أن هذا الخطاب يعزف على أوتار المواجهة بين الإسلام والغرب، ووضع الإسلام بوصفه مشكلة أو عقبة على الطريق نحو التحديث، من ثم اضطر المسلمون إلى اصطناع الحلول الوسط، والبحث عن التوافقات، لاسيما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١، ونحن نفهم أنه لا تُوجد جماعة عرقية أو دينية تتفادى القولبة عند مواجهة الجماعات الأخرى، ولكن ما يبدو خاصًا فى حالة الإسلام هو: (أ) اللحظة التاريخية التى تم فيها استثمار مجموعة الصور نفسها، وتحميلها بالدلالات الجديدة، من أقلها محلية إلى أكثرها اتصالاً بالمستوى الدولى، و(ب) تعزيز القالب بالاستعانة بصيغ محددة من التراث البحثى الذى تم تشييده حول الإسلام.

---

(٨) تأتينا أغلب هذه المفاهيم من تراث الاستشراق، بينما تم تعديل الأشكال الأكثر وضوحًا فى الاستشراق بعمق عن طريق علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والعلوم الطبيعية، وأما أشكالها الأكثر طيًا (نتيجة التمثيلات المتراكمة) فلا تزال تعمل عملها فى الذهنية الغربية، وكان إدوارد سعيد على حق فى التأكيد على أن الشرق والإسلام يُوجدان فقط كتركيبين بنيويين، حشد من المراجع وكم من الصفات الخيالية، فى إطار مثل هذا التفسير، المدعوم بمقتبسات فعلية من النصوص الدينية، يتم تقديم الإسلام دائمًا بوصفه نسقًا مغلقًا، من ثم إنكار أية قدرة على التغيير فى وجود المسلمين والمجتمع الإسلامى، إن هذه التفسيرات من الواضح أنها مدفوعة جزئيًا بالأيدولوجيا نفسها التى سعت إلى تبرير جميع المحاولات للهيمنة على هذه الأجزاء من العالم منذ القرن التاسع عشر.

إن المنهج الماهيوى *essentialist approach* كما وصفه وانتقده إدوارد سعيد فى كتابه *الاستشراق Orientalism*(٩) يظل هو المنهج المنتشر، فمن المهم أن نلاحظ أنه منذ الثمانينيات اتخذت النزعة لاعتبار الإسلام عامل خطورة فى العلاقات الدولية صبغة شرعية، من خلال المفاهيم المترسبة عبر القرون، وهى مفاهيم كانت تبدو مألوفة عند أى شريف أو سيد ماجد عاش فى القرن الثامن عشر. لقد عادت المخاوف نفسها؛ ليتم تفعيلها، وتتخذ أشكالاً مختلفة فى خضم التغييرات التى حدثت فى الظروف الدولية والمحلية، ويبدو أن هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ قد أعادت فرض التفسير الذى يعد الإسلام تهديدًا جوهريًا للأمن العام.

إن الهويات الإسلامية يتم تشييدها فى القلب من هذه السياقات، هناك مساحة فارغة واقعة بين التصوير والوجود الفعلى للمجتمع الإسلامى، فى داخل هذه المساحة يستطيع المسلمون القيام بالفعل، وفى سياق كهذا – حيث تنشأ النتائج من العلاقة بين الغالب والمغلوب – تُوجد ثلاثة سيناريوهات ممكنة: القبول والاجتناب والمقاومة.(١٠) وتقع هذه المواقف أو السيناريوهات الثلاثة فى حضور عدد كبير من الخطابات والأفعال باسم الإسلام، سواء كان المقصود منها المسلمين أو غير المسلمين، فالقبول يعنى أن هناك خطابًا سائدًا يتم قبوله، ويكون مصاحبًا لضرب من فقدان الذاكرة الثقافى، ورغبة واضحة فى الانصهار، وهذا الاتجاه اتجاه هامشى بين المسلمين المهاجرين. وأما الاجتناب فيشير إلى سلوكيات أو خطابات تسعى إلى فصل المسلمين بقدر المستطاع عن البيئة غير المسلمة، وذلك عن طريق تنمية – على سبيل المثال – ضرب من الاستخدام الطائفى للمعتقدات الدينية الإسلامية. وأما المقاومة فتعنى رفض المكانة المعطاة للإسلام داخل الخطابات والسياسات السائدة، والمقاومة بطبيعتها عنيفة، على سبيل المثال يمكن أن تشمل

---

(٩) سعيد، الاستشراق.

(١٠) جيرارد ليه. بوستغليون، العرقية والنظرية الاجتماعية الأمريكية، لانهام: مطبعة الجامعة الأمريكيــة، ١٩٨٣، صفحات: ١٨١ – ٢.

تبنى نظرة معادية لنظرة السرديات السائدة، وتنتج أدبًا كثيرًا دفاعيًا. وأما بالنسبة للممارسات، فهناك أشكال معينة من المقاومة تضم ما يطلق عليه إرفنغ غوفمان "الإرهاب الاتصالى"، ويعنى ذلك استخدام رموز إسلامية معينة ملتصقة بالملابس أو متصلة بالسلوك من أجل اللعب على خوف الآخر ونفوره، والمقاومة أيضًا يمكن أن تأخذ أشكالاً أكثر تطرفًا، كالنزوع مثلاً نحو الحركات الإسلامية التى تؤمن بالعنف، وقد رأينا مظاهر لهذه النزعة نحو العنف فى حالة خالد كلكال، وهو مواطن فرنسى (وُلد فى فرنسا لأبوين جزائريين)، والذى شارك فى معركة غيا GIA،(*) وآخرين مثل: جون ريد (مفجر الحذاء)، الذى انضم لتنظيم القاعدة على أنه تُوجد أشكال إيجابية من المقاومة من خلالها يمتثل المسلمون لتعاليم الإسلام السمحة، وفى الوقت نفسه لا يرفضون العصر، ولا يأنفون من الحداثة، بعبارة أخرى: لكى نفهم المساحة القائمة بين فعل التصوير والوجود الفعلى الواقعى للمجتمعات المسلمة فى أوروبا، علينا أن نطرح السؤال المتصل بالإسلام، من؟ يقول ماذا؟ وأين؟ أحد العناصر الدالة على عدد كبير من الاستجابات هو تنوع إطارات العمل السياسية والثقافية السائدة.

تنوع إطارات العمل السياسية والثقافية السائدة:

إن التنوع العرقى عند الأوروبيين المسلمين كثيرًا ما يكون هدفًا للتركيز، وهو يستحق ذلك، ولكن من المهم أيضًا أن نأخذ فى الحسبان التنوع فى السياقات القومية، ونعنى بذلك وضع الدين داخل المجتمعات المختلفة، وطرق اكتساب الجنسية، ووجود الاعتراف بالتعددية الثقافية أو غيابه، والخصائص المعينة لكل بلد أوروبى على حدة، تؤثر هذه الأمور تأثيرًا مباشرًا فى فعاليات تشكيل الأقليات المسلمة وبناء الهويات، من ثم نجد أن علمنة العلاقات الاجتماعية تقلل من قيمة أى

(*) GIA هى عارضة الأزياء غيا كارانغى التى يدور حولها فيلم مثير للجدل عُرض عام ١٩٨٨ بطولة أنجلينا جولى، وجون ريد مواطن بريطانى وُلد فى بروملى جنوب لندن فى ٢١ أغسطس ١٩٧٣، وأسلم وسمى نفسه عبد الرحيم، أدين بتهمة الإرهاب ومحكوم عليه الآن بالسجن مدى الحياة فى الولايات المتحدة، لمحاولته تدمير طائرة بوينغ ٧٦٧ بعبوة ناسفة خبأها فى حذائه (المترجم).

شكل من أشكال الفعل الاجتماعى أو الثقافى المتكئ على القيم الدينية، بعبارة أخرى: من الضرورى أن نضع أفعال المسلمين الأوروبيين فى سياق الفرص التى تتيحها العناصر السائدة فى كل مجتمع، وأمامنا أمثلة كثيرة على مثل هذا التشكيل للهوية، وهى أمثلة وثيقة الصلة بخصائص الثقافة السائدة والإطار السياسى، على ذلك النحو كانت السياسات البريطانية القائمة على التعدد الثقافى عائقًا أمام الحراك الدينى للأقلية المسلمة، على الأقل قبل قضية سلمان رشدى، أيضًا كان دخول التعليم الدينى ضمن مقررات المدارس فى ألمانيا والنمسا مشجعًا للمسلمين على تأليف الكتب المدرسية التى تهدف إلى نقل التراث الإسلامى بطريقة تتفق مع وضعهم كأقلية.(١١)

إن أهمية الربط بين المستوى المحلى والمستوى الوطنى عند التعرف على نشاط المسلمين لتشكيل هويتهم يجب أن يكون محط الاهتمام، على سبيل المثال، حين زاد نشاط المسلمين محليًا لتقوية هويتهم الدينية، أصبح ظهور جيل جديد من قادة المسلمين من بديهيات هذا النشاط ودواعيه، أيضًا ظهرت خلافات على المستوى المحلى غذت الجدل الوطنى حول الإسلام، والعكس كان الجدل الوطنى حول الإسلام عاملاً على تغذية خلافات على المستوى المحلى، أضف إلى ذلك أن هذه الخلافات قد سرت فى الخلافات التى ظهرت على المستوى العالمى فيما يتصل بدور الإسلام السياسى، على سبيل المثال رأينا كيف أن عدم إعطاء الإذن لبناء مسجد فى لودى فى عام ٢٠٠٢ تحول إلى موضوع دار حوله جدل وطنى عام فى إيطاليا، ورأينا من استغل الموضوع ذريعة لتبرير مقاومة بناء مساجد أخرى فى جميع أنحاء إيطاليا، وقد اشتد هذا الضرب من الخطاب العام مع تغير الموقف الدولى بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١.(١٢)

---

(١١) شان ماكلفلن، "الاعتراف بالمسلمين: الدين والعرقية وسياسات الهوية" فى ج. سيزارى (تحرير)، مسلمو أوروبا، سيوتى ٣٣، ٢٠٠٢، صفحات: ٤٣ – ٥٧. إركا كرستين موهر، "التعليم الإسلامى فى ألمانيا والنمسا: مقارنة المبادئ فى الفكر الدينى"، فى ج. سيزارى (تحرير)، مسلمو أوروبا، سيموتى ٣٣، ٢٠٠٢، صفحات: ١٤٩ – ١٦٧.

(١٢) شانتال سانت بلانكات وأوتافيا شمت دى فرايبرغ فى ج. سيزارى (تحرير) مسلمو أوروبا، سيموتى ٣٣، ٢٠٠٢، صفحات: ٩١ – ١٠٦.

الانتماء العرقى فى مقابل الدين:

إن انتماء الناس إلى الإسلام يبدو - فى الغالب - عنصرًا من عناصر المجتمعات العرقية، فبدءًا من المهاجرين الأتراك فى ألمانيا، ومرورًا بالهنود والباكستانيين فى إنجلترا، ووصولاً - إلى حد ما - إلى المغاربة فى فرنسا، يبدو أن الإسلام عنصر حيوى فى نسيج الهوية العرقية داخل المجتمعات الأوروبية، خاصة بالنسبة للأجيال الأولى من المهاجرين. فى الوقت نفسه بدأت تنمو - خلال العقود الأخيرة - مزيد من الصيغ الإسلامية العابرة للعرقية.(١٣) فعلى سبيل المثال بدأ يظهر فى بريطانيا العظمى جيل جديد من القيادات الإسلامية يجسد مواقف منبتة الصلة عن الإسلام العرقى وأحيانًا الانفصالى، الذى كان يقع تحت هيمنة المهاجرين الأوائل من الباكستانيين والهنود (من أتباع البرليين والديبونديين).(١٤) وقد عمدت هذه القيادات الإسلامية - خاصة بعد قضية سلمان رشدى - إلى بدء الحوار البناء مع الحكومة الوطنية.

أيضًا أصبح ظهور جيل جديد من القادة المسلمين داخل المنظمات والحركات الإسلامية ظاهرة شائعة فى أوروبا كلها فى السنوات الأخيرة، والحق أن هذا التطور إن دل على شىء فإنه يدل على وجود ظاهرة اجتماعية، وهى ظاهرة التثاقف التى تمت بين المراجع الإسلامية والبيئة العلمانية، إن وجود جيل ثالث أو حتى رابع من المسلمين فى بعض الأقطار الأوروبية يعنى أن هناك نسخًا من الإسلام منبتة الصلة عن الانتماء العرقى أو القومى، الذى كان سمة الأجيال الأولى (من ناحية المرجعية الثقافية واللغة والسلوك والتفاعل مع غير المسلمين)،

---

(١٣) يشير مصطلح "عابر للعرقية Transethnic" إلى استخدام المراجع الإسلامية المصرية على معنى عالمى للقيود الدينية، ورفض أهمية الثقافات والعرقية فى العلاقات بين المسلمين.

(١٤) الديوباندس أتباع حركة أصولية ظهرت فى الهند فى عام ١٨٦٦، يركزون على المعرفة المكثفة للحديث (الأعمال والأقوال التى صدرت عن النبى محمد)، ويرفضون بدع الصوفية وممارساتهم وقديسيهم، لقد أسس البرلوية أحمد رضا (١٨٥٦ - ١٩٢١)، وتركز أيضًا على شخص النبى، ولكنهم يؤمنون أن الأرواح الخالدة للنبى وأصحابه تعمل كشفعاء للمؤمنين عند الله.

بعبارة أخرى: يُوجد الآن إسلام فرنسى، وإسلام إنجليزى، وإسلام بلجيكي، والحق أن هذا التثاقف قد نشأ من خلال حركة مزدوجة متناقضة، خصخصة المراجع الإسلامية وزيادة الممارسات الإسلامية الجمعية.(١٥) وبينما نحرص على فهم الفجوة بين واقع الممارسة الإسلامية والخطاب الدينى أو الفكرى، فإن الممارسات اليومية الملموسة تكشف عن تثاقف مع البيئة العلمانية، وهذه النسخة الإسلامية التى يمكن وصفها بأنها نسخة محلية الصنع أو شخصية تأخذ النسبية فى الحسبان (وهو أمر لا ينعكس كثيرًا حتى فى الجدل العلمانى الفكرى، خاصة فى أوروبا).

الإسلام العولمى:

العولمة عملية ثقافية تنحاز إلى تنمية الثقافات والمجتمعات التى تسعى إلى الخروج من أسر المحلية المنطلقة من العرق والنوع والدين أو حتى أسلوب العيش، من هذا المنطلق يصبح الإسلام من العناصر الحيوية فى تشكيل الهوية؛ فهو عنصر يخلق التضامن بين جماعات متباينة فرقتها قيود اختلاف الأمم والأقطار والثقافات.

وقد رأينا كيف استطاعت صيغتان مختلفتان معولمتان للإسلام أن تستقطب عددًا متزايدًا من الأتباع فى أجزاء كثيرة من العالم الإسلامى وخارجه خلال العقدين المنصرمين. تضم الصيغة الأولى حركات دينية وسياسية، تركز على الصلة الشاملة بمجتمع المؤمنين (الأمة)، وتضم هذه الصيغة حركات مثل حركة الإخوان المسلمين، وجماعة التبليغ، أو المذهب الوهابى، وقد ساعد التقدم فى وسائل الاتصال وسهولة نقل البشر والأفكار على تعزيز دور الأمة وتفاقم أثرها، على عكس الحركة البروتستانتية، حيث أدى الاختلاف فى تفسيرات المعتقد الدينى إلى وجود مجتمعات منعزلة، وطوائف متناثرة، لم تتأثر وحدة الأمة كمجتمع متخيل ومتجدد دائمًا يقوم على فهم للمصير المشترك.

---

(١٥) انظر: الجزء المعنون: "تحدى إحياء اللاهوت" فى هذا الفصل.

من المهم هنا أن نفرق بين الراديكالية والأصولية، فبينما تتجلى الراديكالية عند جماعات تدافع عن استخدام العنف وترفض أى نوع من الحلول الوسط مع غير المسلمين وخاصة الغربيين، نجد أن الأصولية قد تتجلى فى هيئة رغبة فى الإيمان فى إسلام يقوم على علاقة مباشرة مع نصوص الوحى، وقد تصبح هذه الرغبة هى التى تدفع الناس إلى الانضمام إلى الحركات السلفية والوهابية.(١٦) فأعضاء هذه الحركات إذن أصوليون، بمعنى أنهم يرجعون إلى مصادر الدين الأصلية، وأهمها القرآن والحديث، وقد يكون الرجوع إلى النصوص الأصلية رجوعًا محافظًا أو متزمتًا، كما رأينا فى النجاح المتزايد الذى حققته جماعة التبليغ، ويُقال أيضًا: إن هناك قطاعات من الأجيال الجديدة قد وجدت الإلهام فى المدارس الفكرية مثل: المدرسة الفكرية التى نشأت حول فكر الشيخ الألبانى عالم الحديث المعروف.(١٧) إن هذا الرجوع إلى المصادر الدينية المقدسة يمكن أيضًا أن يكون سببًا فى نهوض تفسيرات أكثر انفتاحًا من الناحية العقلية، تتصل وشائجها بالحقائق والقضايا الاجتماعية والسياسية فى البيئات الأوروبية المختلفة(١٨).

---

(١٦) من الناحية التاريخية تعد حركة الإخوان المسلمين (التى تأسست فى عام ١٩٢٨)، والحركة الوهابية (التى أنشأها محمد بن عبد الوهاب [١٧٣٠ - ١٧٩٢] وأصبحت العقيدة الرسمية للمملكة السعودية فى عام ١٩٢٤، هما جزء من التيار السلفى. ولقد كان مصطلح "السلفية" من تداعيات تطور هاتين الحركتين، وهو مصطلح مرادف للمحافظة، وينطوى على :"موقف يتسم برد الفعل" يظهر أكثر ما يظهر فى السياق الأوروبى، إن المذهب الوهابى يعادى جميع أشكال الفكر المتصلة بالمؤسسات الدينية وحتى الصوفية. على أن هذا لا ينطبق على جميع التيارات التى تفضل الرجوع إلى نصوص الكتب المقدسة، على سبيل المثال ليس جميع أعضاء الإخوان المسلمين ضد الحداثة أو ضد الفكر.

(١٧) كان الألبانى شيخًا فى جامعة المدينة، ومات فى عام ١٩٩٩.

(١٨) على سبيل المثال نجد أن الناشطين المسلمين فى أوروبا التابعين للإخوان المسلمين يقفون فى مقدمة المفاوضين من أجل الاعتراف بالإسلام على الصعيد الشعبى فى مختلف الأقطار الأوروبية، وهم أيضًا مهمومون بتطوير نوع من القانون الشرعى، آخذين فى الحسبان ظروف أقلية المسلمين فى المجتمعات الأوروبية الديمقراطية العلمانية. انظر: ج. سيزارى، عندما تتقابل الديمقراطية والإسلام: المسلمون فى أوروبا والولايات المتحدة، نيويورك: بلجراف، ٢٠٠٤.

الصيغة الأخرى من صيغتى الإسلام العولمى تعود إلى مجتمعات الشتات التى تقوم العلاقة فيما بينها على التضامن المتجاوز لحدود الأمم والثقافة، فيما يُسمى فى الغالب "الشبكات العابرة للقومية". وتتألف هذه الشبكات من مشاركين لا ينتمون إلى الحكومات مثل: القادة الدينيين، والمهاجرين، والمقاولين، والمفكرين الذين يعملون على تنمية الروابط والهويات التى تعلو فوق حدود الدول القومية، وللوصول إلى هذا الوضع المتجاوز للقومية، يجب على الجماعة أن تمتلك ثلاث خصائص: (١) الوعى بالانتماء العرقى والثقافى، (٢) تأسيس منظمات تضم جماعات مختلفة فى دول مختلفة، (٣) تنمية العلاقات، سواء علاقات مالية أو سياسية أو حتى متخيلة، تربط بين الناس فى الأقطار المختلفة.(١٩)

إن الصيغ المختلفة للإسلام الفعلى هى جزء من الإسلام المعولم، وقد أسهم التدين الإلكترونى فى التوسع العالمى للإسلام من خلال انتشار شرائط الفيديو المرئية والمسموعة، وبرامج التليفزيون المستقلة، و (أهمها جميعًا) ظهور مواقع الإنترنت، لقد أسهمت خيارات الإنترنت خاصة لوحات الإعلانات وغرف الدردشة ومنتديات الحوار فى تنمية ضروب من الفهم البديل وأحيانًا المتناقض حول الإسلام، ومختلف أحيانًا عن المفاهيم السابقة التى كانت تقوم على توجه الدولة، وبذلك أصبح لمواقع الإنترنت تأثيرًا مهمّ على الخطاب الإسلامى، وساعدت على كسر احتكار الاستئثار بالقضايا المقدسة التى كانت مقصورة على السلطات الدينية التقليدية.(٢٠)

---

(١٩) الشتات هو أحد أشكال الهوية المنتزعة من مكانها يربط المشتتين ببلدهم الأصلى، وفى حالة المسلمين – حتى لو كان رباطهم ببلدهم الأصلى قويًا – فإنه يواجه تحديًا من قبل تضامن أشمل مع العالم الإسلامى بكامله. انظر: شيفر غابى، "دراسة الشتات الإسلامى إلى أين؟ بعض الرؤى النظرية التعريفية التحليلية والتقارنية،" فى كتاب تحرير: جورج بريفلاسكى، شبكات الشتات، باريس لو هارماتان، ١٩٩٦، صفحات: ٣٧ – ٤٦. وروبين كوهين، أنواع الشتات العالمى: مقدمة، سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، ١٩٩٧.

(٢٠) من غير الصحيح إذن أن نقول: إن الإسلام على الإنترنت مؤشر قوى على وجود فضاء ديمقراطى جديد، دون الانتباه إلى تغيرات اجتماعية معينة فى سياقات إسلامية محددة. بمعنى آخر إذا أردنا أن

أسهمت أدوات العصر الحديث إذن فى استقلال الجماعات الدينية فيما يتصل بالعلاقات الدولية، ولم تبذل هذه الجماعات الاجتماعية الكثير من الجهد لكى تؤكد على وجودها بوصفها جماعات مشاركة فى الساحة العالمية العابرة للقومية، بالعكس دفعت بها المصالح الشخصية إلى هذا الدور غير المقصود؛ التئام شمل الأسر، ترتيبات الزواج والأنشطة الاقتصادية – على سبيل المثال – يتم تحريكها عادة من قبل الفرد والمصالح الأسرية، ومع ذلك فهذه الأنشطة فى الغالب تتطلب حراكًا دوليًا. إن القرارات الخاصة تؤثر على الأنماط اللغوية والثقافية، وليس فقط على حقوق الزيارة والتجمعات الأسرية والتدفقات المالية، مما يفرز بطريقة غير مباشرة نتيجة جماعية على المشهد الدولى.

إن نظرة على التفاعل المعقد للتجمعات المحلية والقومية والدولية التى يتسم بها الإسلام فى أوروبا تكشف بعضًا من أوجه القصور فى الدراسات الأكاديمية الحالية فى هذا الموضوع، وبسبب أهمية الشبكات العابرة للقومية بالنسبة للمجتمعات الغربية المسلمة، أى: تحليل يؤكد على التزامات المسلمين أمام المجتمع المضيف – مع استبعاد التأثيرات الدولية – تخفق فى توفير نظرية متزنة. إن تكيف الإسلام مع السياق الديمقراطى نشاط ذو بعدين، يشمل كلاً من التماهى مع الأشكال العولمية أو العابرة للقومية للإسلام والثقافات القومية للدول المضيفة المختلفة، وكما سنشرح فيما يلى من الصفحات، هناك عامل كبير مهم يؤثر على التكيف مع الثقافات القومية هو الموقف الاجتماع – اقتصادى الذى يجد المسلمون فيه أنفسهم فى المجتمعات الأوروبية.

= نفهم بدقة واقع المواقع الإسلامية على الإنترنت، وما تضيفه إلى المعرفة ووجهات النظر والانتماء، فعلى المرء أن يدرس كيف يختلط التدين الإلكترونى مع تغيرات اجتماعية معينة بصفة عامة. انظر: مقال بيتر ماندفيل "تكنولوجيا المعلومات والحدود المتغيرة للإسلام الأوروبى" فى كتاب فيليس داسيتو (تحرير) مقولات الإسلام: المجتمعات وخطاب الإسلام الأوروبى المعاصر، باريس: ميزونوف ولاروز، ٢٠٠٠، صفحات: ٢٨١ – ٢٩٧.

الإسلام والانتماء العرقى والفقر مجموعة "ارتباطات خطرة":

يعد الوضع الاجتماعى – الاقتصادى للمسلمين فى أوروبا وضعًا هشًا للغاية، فمعدل البطالة وسط المهاجرين المسلمين – كقاعدة عامة – أعلى من المتوسط القومى، أى ٣١% و ٢٤% بالنسبة للمغاربة والأتراك على التوالى فى هولندا، وفى عام ١٩٩٥ أظهر المعهد القومى الفرنسى للسكان (INED) أنه رغم المساواة فى مستويات التعليم، فإن البطالة تتضاعف بين المسلمين المهاجرين وأبنائهم، مقارنة بغيرهم من غير المسلمين، ولم يتحسن الموقف منذ ذلك الحين.[٢١] كذلك فإن موقف المسلمين فى بريطانيا العظمى موقف حرج للغاية، فمعدل البطالة بين الشباب المسلم البنغالى والباكستانى ثلاثة أضعاف معدل البطالة فى أية أقلية تُصنف على أنها محرومة، وقد لاحظ التقرير أن ما يقرب من نصف الشباب البنغالى فى المدن البريطانية الداخلية من العاطلين، هذا وقد أصابت عدوى البطالة الجيل الذى وُلد وتعلم فى بريطانيا العظمى، ففى عام ٢٠٠٤ وصل معدل البطالة إلى (١٣%) أى: إلى ذروته بين الذكور المسلمين، ووصل أعلى معدل بين النساء المسلمات أيضًا (١٨%)، ولم يكن هذا الضرر مقصورًا على الوظائف التى تتطلب مؤهلات أساسية يسيرة، ولكنها تخص أيضًا مجالات تحتاج إلى مؤهلات عالية مثل: الطب والتعليم.

إن هذا التهميش الاجتماعى – الاقتصادى مصاحب فى كثير من الأحيان لنوع من العزل السكنى، فقد أظهرت المعلومات المتوفرة من تعداد السكان البريطانيين أن المهاجرين الباكستانيين يميلون إلى العيش فى أكثر المناطق فقرًا، فى أكثر البيوت تهالكًا وافتقارًا للصحة، وأما الكثافة العرقية فى كل منطقة سكنية أيضًا عامل مهم يجب أن يُؤخذ فى الحسبان فى المدن الداخلية فى المملكة المتحدة وألمانيا وضواحى فرنسا الأكثر فقرًا.

---

(٢١) فيليس داسيتو و بى. ماريشال وجى. نلسن (تحرير)، التقارب الإسلامي: مظاهر معاصرة لوجود المسلمين فى أوروبا الموحدة، لوفان لا نوف: أكاديمية بروبلانت، ٢٠٠١. تقرير ٢٠٠٢ من المجلس الاقتصادى والاجتماعى يصف الممارسات التمييزية على سوق العمل.

كان لهذه الظروف غير المواتية التى يعيش فى ظلها المسلمون الأوروبيون نتائج مهمة على الإسلام فى أوروبا، وضمن هذه النتائج راح رجال السياسة يربطون بين الإسلام والفقر، ويعلنون أن الإسلام هو الذى يجلب الفقر للمسلمين (دون أن يقولوا ذلك صراحة)، ومن جانبهم راح المسلمون يدافعون عن أنفسهم وعن الإسلام، لقد أصبح الانتماء العرقى هنا فخًا عندما يجتمع العرق والدين والفقر، وقد قاد هذا الفخ إلى اضطرابات أو قلق اجتماعى، كما حدث فى إنجلترا مما أثبته فريق من الباحثين فى بحثهم الذى أنجزوه، برعاية وزارة الداخلية البريطانية Home Office، فى مدن أولدهام وبيرنلى وسوثهول وبيرمنغهام وليستر، وهى المدن التى اندلعت فيها أعمال شغب فى ربيع عام ٢٠٠١، وكانت نتائج البحث التى نُشرت فى ١١ ديسمبر ٢٠٠١ مزعجة.[٢٢] لقد كشفت عن وجود جماعات كاملة منسحبة من المجتمع انسحابًا تامًا، وهذه الجماعات تشعر بكم كبير من الخيبة والإحباط، وتعانى من الفقر ونقص الفرص المتساوية، حتى أن أحد الباكستانيين فى مدينة برادفورد قال لأحد الباحثين فى مقابلة معه: "أنت الرجل الأبيض الوحيد الذى أقابله اليوم." لقد أظهر البحث أيضًا أن إنجلترا بلد منقسم من حيث السكن والعمالة والتعليم والخدمات الاجتماعية، وعلى أساس عوامل وثيقة الصلة بالعرق والدين، كان من نتيجة هذا التحيز الشائع ضد الإسلام فى المجتمع البريطانى أن يفضل المسلمون أحيانًا الانسحاب من الحياة الاجتماعية، أو يلجأوا إلى القيام بردود أفعال بغية الدفاع عن أنفسهم وعن دينهم. أضف إلى ذلك وجود نقص ملحوظ فى الاتصال بين الجماعات العرقية والأوساط السياسية والمحلية، خاصة فيما يتصل بالمسائل الحساسة المتصلة بالثقافة والعرق والدين، إن الموقف البريطانى إزاء الجماعات العرقية يذكرنا بالمسلمين السود فى أمريكا حيث أصبح الإسلام عنصرًا من عناصر التأكيد على النزعة الانفصالية.

---

(٢٢) تماسك الجماعة، تقرير فريق الإندبندنت ريفيو، المكتب الرئيسى، ديسمبر ٢٠٠١.

ولا تخلو المناطق الحضرية فى فرنسا وألمانيا وهولندا من الفوارق الاجتماعية القائمة على أساس الانتماء العرقى، رغم أن هذه الفوارق لم تصل إلى ما وصلت إليه فى بريطانيا، وفى فرنسا تتجلى هذه الفوارق العرقية فى الوجود الكثيف للفقراء (وأغلبهم من المسلمين) فى الضواحى، وعادة ما يقتصر فهم الناس للانتماء العرقى على العربى والمغربى أو المسلم بصفة عامة، تأسيسًا على عوامل تسمح بالمفاضلة (كملامح الوجه والدين)، دون أن يكون للسلوك الثقافى أى دور فى هذه المفاضلة.

إن العلاقة المصطنعة بين المشكلات الاجتماعية والإسلام تُذْكَر كسبب من أسباب النجاح السياسى الذى حققته الحركات التى تنتمى إلى أقصى اليمين المتطرف، ليس فقط فى فرنسا (مع التقدم الملحوظ الذى أحرزته الجبهة القومية أثناء الجولة الأولى فى الانتخابات الرئاسية فى ٢٨ أبريل ٢٠٠٢)، ولكن أيضًا فى بلجيكا والنمسا وهولندا.[٢٣] والحق إن التحالف بين الإسلام والفقر إنما يؤكد على صحة الافتراضات المتصلة بفكرة الثقافات المتنافرة والتهديد الذى يشكله استقرار الإسلام فى الغرب.

كان من نتائج أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ أن قويت المزاعم التى تربط بين الإسلام والضواحى الفقيرة والإرهاب، والحق أن هذه الأحداث وما تلتها من أحداث إرهابية قد زادت من صعوبة الخطاب الذى كان متداولاً حول الهجرة والأمن (فى النمسا والدنمارك وألمانيا واليونان وإيطاليا والبرتغال)، ورأينا كيف أن قانون محاربة الإرهاب الذى صدَّق عليه جورج بوش فى ٢٦ أكتوبر ٢٠٠١ كان ملهمًا لقوانين أخرى أصدرتها أقطار أوروبية أخرى؛ ففى بريطانيا

(٢٣) فى مارس ٢٠٠٢ برز إلى الوجود حزب يعانى من رهاب الأجانب ويعادى المسلمين، بزعامة بم فورتيون، فى الانتخابات البرلمانية، ولمفاجأة الكثيرين حصل الحزب على أغلبية الأصوات فى روتردام، واغتيل زعيم الحزب فى ظروف غامضة فى ٦ مايو ٢٠٠٢، وبرغم هذه الخسارة وصل الحزب إلى الموقع الثانى بعد الحزب الديمقراطى المسيحى فى أثناء الانتخابات البرلمانية فى ١٥ مايو ٢٠٠٢، بعد أن حصل على ٢٦ مقعدًا من ١٥٠ فى مجلس الشعب.

العظمى صدر قانون لمحاربة الإرهاب والجريمة ومعالجة قضايا الأمن فى ١٤ ديسمبر ٢٠٠١، مما شجع على اندلاع جدل كبير حول تقييد الحريات العامة: فقد زاد القانون من سلطة البوليس فيما يتصل بجمع المعلومات، والرقابة على تحركات المواطنين، وفى ألمانيا صدر قانونان لمحاربة الإرهاب (الأول فى ٨ ديسمبر والثانى فى ٢٠ ديسمبر ٢٠٠١)، وبهذين القانونين زادت المخصصات المالية لجهاز الشرطة، وزادت سلطة رجال البوليس فى أثناء التحقيقات، أضف إلى ذلك أن هذه القوانين الجديدة سمحت بوضع ضباط بوليس على متن الطائرات الألمانية، وإعادة النظر فى وضع المنظمات الدينية.

لقد أفسدت أحداث الحادى عشر من سبتمبر الحوار حول القضايا الأمنية، كما أفسدت الجهود التى كانت ترمى إلى تعزيز الإجراءات المتخذة ضد الإرهاب، رأينا ذلك كله بوضوح فى القانون الفرنسى الذى نُشرت بنوده فى ١٥ نوفمبر ٢٠٠١، ولقد اهتم هذا القانون بقضايا الأمن على مستوى الحياة اليومية، ولكنه أيضًا ضم فى ثناياه سلسلة طويلة من البنود التى مزجت بين الأمن الداخلى (القومى)، والجريمة والإرهاب؛ وهذه الإجراءات التى جمعت بين فهم طبيعة الإرهاب والجريمة المحلية زادت من استبعاد الشباب المسلم الذين يعيشون فى الأحياء الفقيرة.[٢٤] ولا زال من المبكر جدًا قياس النتائج التى أسفرت عنها هذه القوانين فيما يتصل بالسلوك الدينى للمسلمين فى أوروبا، ولكن من المحتمل جدًا أن تسفر عن زيادة فى استخدام الإسلام كوسيلة للدفاع ورد الفعل.[٢٥]

---

(٢٤) هناك مقياسان مميزان يبينان عدم وجود علاقة بقضايا الجريمة المهمة أو الإرهاب: الأول يتمثل فى الحفاظ على الهدوء فى مداخل القاعات فى العمارات الكبيرة، والثانى فى أخساء الناس الذين لا يشترون بانتظام تذاكر سارية المفعول عند استخدام وسائل المواصلات.

(٢٥) دمج المسلمين فى أوروبا فى أعقاب الحادى عشر من سبتمبر، مؤتمر نوكرايم (أى لا جريمة)، NOCRIME Conference، باريس، ٣ فبراير (انظر: www.euro-islam.info).

تحدى الإحياء اللاهوتى:

نستطيع الحديث عن ظاهرتين متوازيتين فيما يتصل بالممارسات الدينية الإسلامية وأوربة الإسلام *Europeanization of Islam*، فقد رأينا أن الانتماء العرقى كثيرًا ما يلعب دورًا أكثر أهمية من الدين فى تحديد الهويات الإسلامية، على أن هناك سيناريو تحقق فيه العلاقة بالإسلام أسبقية على الهويات العرقية.

فمن الاتجاهات السائدة فى أوساط المسلمين الأوروبيين سعيهم إلى التوفيق بين أقصى قدر من الحرية الفردية والإيمان بجانب أو جانبين من الجوانب الدينية التى لا تحتاج إلى كثير من الجهد، والتى يمكن التعايش معها فى ظل القيود التى تفرضها مفردات العصر، (الإيمان على الأقل بطقوس الاجتياز rites of passage: الختان والزواج ومراسم الدفن). ويقدم هؤلاء أنفسهم على أنهم "مؤمنون ولكنهم لا يمارسون الطقوس الدينية بانتظام". وهؤلاء لا يرفضون الإسلام العرقى الذى ورثوه عن الآباء، والذى تشكل داخلهم، وأسهم فى تشكيلهم، فى إطار علاقة مهرجانية وتقليدية بالدين الإسلامى، ومعرفة هؤلاء بالتراث الإسلامى والطقوس الإسلامية بسيطة وسطحية، إن أغلب هؤلاء لم يتلقوا تعليمًا عميقًا فى القرآن، بل منهم من لم يتعلم من القرآن شيئًا، سواء فى الأسرة أو خارجها (فى المدارس الدينية)، وفى هذا السياق يصبح الإسلام مرادفًا للإخلاص لجماعة المرء الأصلية، ولا ينطوى هذا المعنى على أى إحساس حقيقى بالإيمان والتقوى والورع، وهذا ضرب من الإيمان يسهم فى بناء هوية إسلامية هشة قابلة للتغير، وهو ضرب من الإيمان نراه كثيرًا بين الطبقات الاجتماعية العليا والمتوسطة كليهما.

بالنسبة لأولئك الذين يدافعون عن الإسلام بوصفه شكلاً من أشكال الهوية، فيرتبط مصطلح "الإسلام" بلحظات الحياة التى تقام فيها الطقوس المعروفة كالاحتفال بالأعياد المعروفة كالعيد الكبير (عيد الأضحى)؛ وتكون هذه الاحتفالات بمثابة كسر لروتين الحياة فى المكان والزمان. أضف إلى ذلك أن "الإسلام" يرتبط أيضًا عند هؤلاء باحترام معتقدات الآباء والأجداد وممارساتهم، رغم أن هؤلاء

الذين يبدون ذلك الاحترام لا يلتزمون بتعاليم الإسلام التزامًا حرفيًا كما قلنا – ففى ظن هؤلاء المسلمين لا يعدو الإسلام كونه تراثًا ثقافيًا متوارثًا يجدون تجلياته فى تقاليد وسلوكيات تمارسها العائلات الإسلامية ويربطون بينها وبين الوطن الأم أو الموطن الأصلى، بذلك تصبح الهوية الإسلامية مجرد علامة على انتماءات ثقافية، ويصبح الإسلام بذلك وثيق الصلة بالثقافة أكثر من صلته بالدين.

من ناحية أخرى نجد أن جماعة صغيرة أخرى من المسلمين يشتطون فى المطالبة باحترام التعاليم الإسلامية. وهم يهتمون بمظاهر السلوك، ويبالغون فى احترام القواعد التى سار عليها السلف، ويسعون لتطبيق ما يفهمون وما يعرفون على أسلوب حياتهم اليومية. ومن ثم فإن بناء الهوية الإسلامية يوفر للفرد تذكرة الدخول المباشر لواقع الحياة اليومية، ويزودهم بإطار عمل يستخدمونه فى تحقيق بنية الحياة التى يريدون، وقد تصبح الكلمة ذات معنيين "المقدس" و "المدنس"، وتصبح الأفعال كلها مصنفة على أساس درجة شرعيتها ومنافاتها للشريعة، من شأن ذلك أن يحول الإسلام إلى مجرد التزام بالشكليات على مستوى المأكل والملبس وممارسة الشعائر الدينية.

والمسلمون فى هذه الشريحة الثانية مشغولون فى بحثهم الفردى الذى يتجلى فى تعلمهم للغة العربية، (وهى لغة لا يعرفها أغلب أبناء المهاجرين فى الغرب)؛ فهم يبدءون فى الدراسة النشطة للنصوص الدينية: القرآن والحديث، ويلمون إلمامًا عامًا بشىء عن قيام الدولة الإسلامية والتراث الإسلامى (يقرءونه فى الغالب بلغة البلد المضيف)، لا تتيح لهم اللغة الأوروبية التى يقيم فى بلدها هؤلاء المهاجرون إلا القليل من الكتب التى تنتشر فى دكاكين الباعة، ومعلومات يسيرة عن أركان الإسلام، والقليل عن الفروض والسنن التى ينبغى اتباعها فى كثير من أمور الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتربوية،)، وتشمل فيما تشمل أيضًا طرفًا من سيرة حياة الرسول وحياة الصحابة المشهورين، ثم إنهم يقدمون موضوعات مثل: وضع المرأة والعلاقة بين الإسلام والعلم.

على ذلك النحو تتبنى "أوربة الإسلام" على تناقض، فالسياق الديمقراطى يعزز التنوع فى الممارسات الدينية المتسمة بمسحة فردية وعلمانية، ونظرًا لنقص المساحات المكانية التى تتيح للناس تعليم الإسلام، يصبح القدر اليسير من المعرفة التى يكتسبها الناس حول الإسلام عرضة لهيمنة الاتجاهات المحافظة فى العالم الإسلامى، لقد أصبحت أوروبا هى الأرض المختارة للحركات الأصولية التى يهيمن عليها المذهب الوهابى السعودى والاتجاهات الأخرى التى تنضوى تحت لواء النزعة السلفية، ومن دلائل نمو هذه الجماعات قدرتها الواضحة على توفير تعليم مبادئ الإسلام لا للذين يجهلون الإسلام جهلاً تامًا فحسب، وإنما أيضًا للذين تنقصهم القدرة على الحصول على المعرفة الأوسع حول الدين الإسلامى، فبعد أن ضعف التعليم الرسمى راح يميل نحو التزمت، وراح ينمى النزعة نحو الانسحاب من البيئة الإسلامية أو رفض هذه البيئة الإسلامية، خاصة بين أكثر طبقات الشباب ضعفًا وهشاشة، وعندما ارتبط الإسلام بالتهميش الاجتماعى، راح المسلمون المقيمون يلوذون بالإسلام كرد فعل إزاء العداء الذى يمارسه الآخرون ضدهم، أو على الأقل إزاء الجو العدائى الذى أشاعه غير المسلمين ضد المسلمين، ووصل الاستخدام المدمر للرسالة الإسلامية ذروته فى انضمام بعض الشباب الأوروبى المسلم لتنظيم القاعدة والمشاركة فى هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ فى الولايات المتحدة، وتفجيرات مدريد فى عام ٢٠٠٤، ومصرع المخرج الهولندى السينمائى ثيو فان غو فى ٢٠٠٤، وتفجيرات لندن فى عام ٢٠٠٥، ومن واجبنا دراسة المعنى من وراء الإخلاص لفكر دينى يقوم على الكراهية، ولا يقتصر على أكثر المناطق فقرًا بل أصبح ظاهرة أوروبية، ولا تكفينا هنا تلك التفسيرات التى تقوم على العدمية وازدراء الآخر.[٢٦]

إلى جانب هذا الاتجاه المتطرف المدمر، ظهر نوع آخر من الإسلام فى أوروبا يتضاد مع المفهوم السابق، وهذا النوع من الإسلام يقدم فيه أصحابه المعرفة

(٢٦) أوليفيير روى، الإسلام العالمى، باريس: سويل، ٢٠٠٢.

الأخلاقية والتعليم، بينما يمجدون الحرية الشخصية للفرد، ويشجعونه على التمسك بهذه الحرية، ولا يُقرون بعرقية الدين، يدافع أولئك المسلمون الأوروبيون عن منطق الفرد فى اتخاذه القرارات التى تتسق مع النزعة الفردية، وحسب هذا المنطق لا يكفى أن تؤمن بالطقوس الدينية وتمارسها لمجرد أنك وُلدت فى سياق دينى معين، بل من الضرورى أن تعبر عن نفسك وذاتيتك عندما تختار بمحض إرادتك أن تكون مؤمنًا ممارسًا لشعائر دينك، مما يضطرك إلى أن تشق طريقك بنفسك نحو الإيمان، بمعزل عن أسرتك وعائلتك، وهى خطوة يبررها الاعتقاد بأن الآباء لا يبدو أنهم يفهمون حقيقة الإسلام، وأنهم يفتقرون إلى "المعرفة الحقيقية" ولكنهم يتصرفون بوحى من الشعائر الخرافات المتصلة بثقافتهم. إن هذا البحث المتعق والمنطقى عن الإسلام العالمى يركز على التجربة غير المسبوقة فى إعادة بناء التقليد الدينى داخل البيئة الأوروبية، من المهم أن نركز فى الوقت نفسه على الصعوبة البالغة لهذه العملية، فهى فى الغالب تتطلب انفصالاً حازمًا عن الوسط العائلى، وتكيف عناصر التراث الإسلامى مع بيئة وضع مجتمع الأقلية المسلمة.[٢٧]

لقد نشأت فجوة كبيرة بين الأصوليين والحداثيين فيما يتصل بتفسير التـــراث الإسلامى بسبب النزعة المتزايدة بسبب المساعى التى تهدف إلى الوصـــول إلـــى

---

(٢٧) مثل هذه الطرق فى التماهى مع التراث الإسلامى، هى أيضًا طرق قابلة للتطبيق (بوسائل مختلفة) فى المجتمع الأمريكى، على أننا نستطيع أن نرصد أنه مع الأهمية القصوى التى تتمتع بهـــا النخبـــة فـــى المجتمع الأمريكى، فإن المردود الفكرى هو الآخر مردود أكثر محسوسية منه فى أوروبا، هناك علـــى وجه الخصوص تيار ينتقد تراث الإسلام الذى بدأ يفرض نفسه، وباستخدام مقاربة ظاهراتية يسعى إلـــى انتقاد تأويلات تبحث فى النظرة التراثية فى قضايا معينة: العلاقة مع غير المـــسلمين، والعلاقـــة مـــع العلمانية، وبصفة خاصة وضع المرأة، فقضية وضع المرأة هى العنصر المفتـــاح فـــى التباعـــد بـــين المنهجين الحداثى والمحافظ مع وجود استثناء واحد أو استثناءين، فأكثر المتحمسين للحداثـــة هـــم فـــى الولايات المتحدة (خالد أبو الفضل، وفريد إسحاق فضل الرحمن، وأمينة ودود... إلخ). انظـــر أيـــضًا: خالد أبو الفضل، ولا يعلم جنود ربك إلا هو: الخطابات الإسلامية المرجعية والاستبدادية، لانهـــام، إم. دي: مطبعة الجامعة الأمريكية، ٢٠٠١، وفريد إسحاق، القرآن والتحرر واللاهـــوت: مقـــالات حـــول عناصر التحرر فى الإسلام، نيودلهى، الهند: سترلنغ للنشر، ١٩٩٠ وفضل الرحمن، الإسلام والحداثة، ١٩٨٢ وأمينة ودود، والقرآن والمرأة، كوالالامبور، ماليزيا: بنيربت فجر باكتى سدن، ١٩٩٢.

تفسير شامل يقبله الجميع، ويتجاوز التفسيرات الإقليمية للتراث الإسلامي.[٢٨] الاختلاف الأول بين المسلمين والطريقة التي يتصلون بها بالبيئة الأوروبية، لها صلة بوضع التراث الإسلامي، فالمسلمون يتبعون في ذلك طريقين مختلفين في التعامل مع النصوص المقدسة وتفسيرها: فعند جماعة تصبح النصوص ذات سلطة مطلقة لا تقبل الجدل، ولا تطيق النقاش، وعند جماعة ثانية – لا تزال أقلية – تصبح النصوص عرضة للمناقشة من قبل النقد التاريخي والتأويلي، مثل هذا الموقف المزدوج يسير جنبًا إلى جنب مع قبول النسبية والتعددية المرتبطتين ببيئة ديمقراطية وعلمانية، فالمناخ الحالي لرهاب الإسلام في أوروبا لا يسهل قبول مثل هذه النسبية، ومن المحتمل أن تكون التوترات حول القضايا الدينية والثقافية في أوروبا عرضة للزيادة، ومن ثم تعيد تقوية وحدة المسلمين حول القضايا المطروحة وحول التمييز بينهم وحول انتمائهم الديني.

(٢٨) توصي الأصولية – كما يعبر عنها المذهب الوهابي وجماعة التبليغ – بالعودة إلى النص كما جاء به الوحي، من أجل تطبيق مبادئ القرآن والسنة في الحياة اليومية، ويرفض أتباع المذهبين أي تفسير أو تعديل في مبادئ الإسلام لمجاراة العصر الحديث وثقافته، فهناك تيارات كثيرة مختلفة اختلافًا كبيرًا فيما بينها، تتراوح الاختلافات فيما بينها بين رفض السياسة (على سبيل المثال جماعة التبليغ) والتطرف (جماعة طالبان على سبيل المثال أو القاعدة). وعلى النقيض من ذلك، فهناك تيار فكري يوصي بالعودة إلى نصوص الوحي دون تجاهل الظروف المحيطة في العالم ودون تجاهل الحداثة، وهذا التيار الأخير يُشار إليه أحيانًا بأنه التيار الإصلاحي. شخصيًا أُفضل اصطلاح الحداثي نظرًا للهدف الواضح المفهوم منه الذي يفضل العودة إلى النصوص الدينية لكي نعثر على حلول للمشكلات السياسية والاجتماعية للعصر، وكذلك دراسته للمبادئ الفلسفية للحداثة. (هذه الصيغة للحداثة لا ينبغي أن تختلط في أذهاننا بآراء نفر من الحداثيين الأوائل الذين كانوا يرون أن العالم الإسلامي الذي كان مستعمرًا يجب أن يتخلى عن المبادئ الإسلامية لصالح شكل من أشكال الحداثة العلمانية دون تدخل الله جريًا على النموذج الغربي) وهناك اختلافات مهمة بين مؤسسي جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا ومحمد إقبال، وعلى شريعتي أو راشد غنوشي.

مراجع الفصل الرابع:

- Buijs, Frank and Jan Rath, *Muslims in Europe: the state of research*, Report for the Russel Sage Foundation, New York, 2003.

- Cesari, Jocelyne, 'Muslim minorities in Europe: the silent revolution', in John Esposito and P'rarrcois Burgat (eds.), *Modernizing Islam: religion in the public sphere in the Middle East and in Europe*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 2003, pp. 11 -25.

- *When Islam and democracy meet: Muslims in Europe and in the US*, New York:

Palgrave, 2004.

- Cesari, Jocelyne and Jean McLoughlin, *European Muslims and the secular state*, London: Ashgate, 2005.

- 'The hybrid and globalized Islam of Europe', in (eds.) *Yunas Samad and Kasturi Sen, Islam in the European Union: transnationalism, youth and the war on terror,* Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 108 – 22.

- Cohen, Robin, *Global diasporas: an introduction,* Seattle: University of Washirigton Press, 1997.

- *Community cohesion, A Report of the Independent Review Team*, Home Office, December, 2001.

- Dassetto, Felice, *La construction de Pislam europeen: approche socio - anthropologique*, Paris: L"Harmattan, 1996.

- Dassetto, Felice., B. Marechal, and J. Nielsen (eds.), *Convergences musulmanes, aspects contemporains de la presence musulmane dans L'Europe elargie*, Louvain La Neuve: Academia Bruylant, 2001.

- El-Fadl, Khaled Abou, *And God knows his soldiers: the authoritative and authoritarian in Islamic discourses*, Lanham, MD: University Press of America, 2001.

- Esack, Farid, *Qur'an, liberation and theology: essays on liberative elements in Islam,* New Dehli, India: Sterling Publishers Ltd, 1990.

- Gabi, Sheffer, 'Whither the study of ethnic diasporas? Some theoretical, definitional, analytical and comparative considerations', in George Prevelakis (ed.), *The networks of diasporas*, Paris: L'Harmattan, 1996.

- Gerholm, T. and Y. G. Lithman (eds.), *The new Islamic presence in Western Europe,* London: Mansell, 1988.

- The integration of Muslims in Europe in the aftermath of 11/9, NOCRIME Conference, Paris: February 3, 2003.

- Lewis, B. and D. Schnapper (eds.), *Muslims in Europe*, London: Pinter, 1994. Macloughin, Sean, 'Recognising Muslims:

religion, ethnicity and identity politics' in Jocelyne Cesari (ed.), *Musulmans d'Europe*, Cemoti 33, 2002,43- 57.

- Mandaville, Peter, 'Information technology and the changing boundaries of European Islam', in F. Dassetto (ed.), *Paroles d'Islam: individus, societes et discours dans l'islam europeen contemporain*, Paris: Maisonneuvé et Larose, 2000.

- Mohr, Irka-Christin, 'Islamic instruction in Germany and Austria: a comparison of principles founded in religious thought', in Jocelyne Cesari (ed.), *Musulmans d'Europe*, Cemoti 33, 2002, 149 – 67.

- 'Network of Comparative Research on Islam and Muslims in Europe,'NOCRIME, http://www.nocrime.org.

- Nonneman, G., T. Niblock, and B. Szalkowski (eds.), *Muslim communities in the New Europe*, Ithaca, NY: Ithaca Press, 1996.

- Postiglione, Gerard A., *Ethnicity and American social theory*, Lanham: University Press of America, 1983.

- Rahman, Fazlur, *Islam and modernity: transformation of an intellectual tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

-Rath, Jan, R. Penninx, K. Groenendijk, and A. Meyer, *Western Europe and its Islam: the social reaction to the institutionalization of 'new religion' in the Netherlands, Belgium and the United Kingdom*, Leiden: Brill, 2001.

- Roy, Olivier, *L'Islam mondialise*, Paris: Seuil, 2002.

- Runnymede Trust, *Islamophobia: a challenge for us all*, London: Runnymede Trust, 1997.

- Said, E., *Orientalism*, New York: Pantheon Book, 1978.

- Saint-Blancat, Chantal and Ottavia Schmidt di Frieberg in Jocelyne Cesari (ed.), *Musulmans d'Europe*, Cemoti 33, 2002, 91 -106.

- Sakai, N., 'Modernity and its critique: the problem of universalism and particularism', in H. Harootunian and M. Myoshi (eds.), *Postmodernism and Japan*, Durham, NC: Duke University Press, 1989, pp. 93 – 122.

- Sakamoto, R., 'Japan, hybridity, and the creation of colonialist discourse', *Theory, Culture and Society*, vol. 13, no. 3, 1996, pp.113 -28.

- Shadid, W. A. R. and P. S. van Kcningsveld (eds.), *The integration of Islam and Hinduism in Western Europe, The Netherlands:* Kampen, 1991.

- *Religious freedom and the position of Islam in Western Europe*, The Netherlands: Kampen, 1995.

- *Muslims in the margin: political responses to the presence of Islam in Western Europe,* The Netherlands: Kampen, 1996.

- Vertovec, S. and C. Peach (eds.), *Islam in Europe: The politics of religion and community*, New York: St. Martin's Press, 1997.

- vertovec, S. and A. Rogers (eds.), *Muslim European youth: reproducing ethnicity, religion, culture*, London: Ashgare, 1998.

- Wadud, Amine, *Qur'an and women*, Kuala Lampur, Malaysia: Penerbit Fajar Bakti Sdn Bhd., 1992.

الفصل الخامس

من المنفى إلى الشتات

تطور الإسلام العابر للقومية فى أوروبا

بقلم فرنر شيفور

يواجه الإسلام فى أوروبا تحديًا يتمثل فى تحديد دور للإسلام خارج الأقطار الإسلامية التقليدية، أو ما يُسمى *"دار الإسلام"*، ويعنى ذلك إعادة النظر فى بنية الإسلام فى أوروبا من ثلاثة أوجه: بلد المهجر، والبلد الأصلى والإسلام العولمى. وهناك عاملان أساسيان أسهما فى تعقد وضع الإسلام فى مجتمع المهاجرين، وفى أوروبا على وجه الخصوص، يتجلى العامل الأول فى أن هناك تقليدًا قديمًا (وقد لاقى تشجيعًا من الطرفين) يتمثل فى أن كلاً منهما يضع نفسه موضع *الآخر*، أى أن كلاً منهما يصف نفسه بـ *"الآخر"*؛ بمعنى أن هناك علاقة عداء بين ما يُسمى بـ "نسق القيم الإسلامية" وما يُسمى بنسق القيم "اليهودية – المسيحية." من جهة ثانية نجد أن المسلمين فى أوروبا ينتمون إلى طبقات اجتماعية متواضعة؛ فأغلبهم من المهاجرين وأبناء المهاجرين فى الأغلب الأعم، إنهم من القادمين الجدد إلى أوروبا، الذين بدءوا رحلة الصعود من أسفل السلم الوظيفى، وراحوا يتحسسون طريقهم بتؤدة إلى ما وصلوا إليه عبر أجيال، بهذه المثابة لا يصبح الإسلام دين الآخر فحسب، إنما هو – فى الأغلب الأعم – دين العمال، أو دين الطبقة الدنيا فى المجتمع، أو دين الغرباء، أو دين سكان الجيتوهات. هذان مظهران يميزان وضع الإسلام فى أوروبا عن وضعه فى مناطق أخرى يكون فيها دين الأقلية وكفى.

يتجلى المظهر الثانى فى وضع البلاد الأصلية التى قدم منها المهاجرون. فبلاد الأصل تصبح فى مجال النظر إليها من الخارج، وتحدث المقارنة بينها وبين البلاد المضيفة، فتظهر الاختلافات بين المجتمعات هنا وهناك، ففى البلاد المضيفة يناقش المسلمون وغير المسلمين قضايا قديمة غير مطروحة للنقاش فى البلاد الأصلية. المظهر الثالث يتبدى فى الإسلام العالمى الذى بدأت الإشارة إليه، فالإسلام فى بلاد الشرق الأدنى والأوسط يتمركز حول العرق، ويتماهى مع الدولة تماهيًا مشروطًا محدود التأثير على السياسة، ولكن خارج بلاد المسلمين الأصلية نجد التماهى بين الإسلام ودولة المنبع قويًا. الأمر الثالث أن ما يسمى بـ"الإسلام العالمى" بدأ يظهر اليوم فى الجدل المحتدم حول الإسلام فى أوروبا، لقد بدأت هذه الارتباطات تضعف مع زيادة الهجرة من مكان إلى آخر، ففى أوروبا يصبح المسلم مسئولاً عن الأحداث التى تجرى فى العالم كله، فالمسلم مضطر إلى أن يشرح موقفه من قضايا بعينها، مثل: التعذيب الجسدى وارتداء الحجاب وأحداث الحادى عشر من سبتمبر، حتى لو لم تلعب هذه المظاهر أى دور فى حياته الخاصة، أو فى حياة البلاد الأصلية التى قدم منها.

وتتنوع مراجع الإسلام فى أوروبا، وهذا التنوع يجعل للإسلام الذى استقر فى أوروبا صورًا كثيرة، متنوعة أيضًا غاية التنوع، فهو يكافح فى سبيل تحقيق المكانة التى يرجوها فى أوروبا، وفى سبيل تحقيق هذه المكانة يقترح الحلول، ويقدم التصورات، والحق إن الإسلام – كما قلنا فى هذا الكتاب – لا يتحدث بصوت واحد، وإنما يتحدث بأصوات متعددة.[1] على أن الوقت قد حان للحديث عن قضايا أخرى غير هذا الحديث الممل عن الهوية المتعددة والأصوات المتعددة. والحق إن هذه الهويات والأصوات المتعددة التى نتحدث عنها يناقض بعضها بعضًا

[1] لتطوير أنثروبولوجيا متعددة الأصوات انظر: من بين آخرين: جى. كليفورد، "حول الأليغوريا العرقية"، فى جى. كليفورد وجورج إى. مرقص (تحرير)، كتابة الثقافة، جماليات وسياسات الإثنواغرافيا، بركلى، مطبعة جامعة كاليفورنيا، ص: ٩٨ – ١٢١.

أحيانًا، ولا نجد لها دليلاً قويًا فى الواقع المعيش. إن الغرب لا ينظر إلى المسلمين على أنهم شتى، ولا على أنهم ينطقون بأصوات متعددة، وإنما ينظر إليهم الغرب على أنهم رجل واحد، صوت واحد، أو جماعة واحدة عليها مسئولية مشتركة كما يقول زغمنت بومان، بهذه المثابة يصبح المسلمون مسئولين عن أفعالهم كلها، وما يفعله الواحد أو يقوله ينعكس أثره على الجميع، أو يجب أن ينعكس أثره على الجميع، فهم مضطرون إلى اصطناع موقف واحد إزاء ما يعن من قضايا فى المجتمع المضيف، أو قد يضطرون إلى أن ينأوا بأنفسهم فى أفضل الأحوال، أو كيفما تقتضى الأحوال، لقد تجلى ذلك فى أحداث كبيرة كحادث إحراق الكتب فى برادفورد أو أحداث ١١ سبتمبر، وكذلك فى أحداث أقل أهمية، فى هذه الحالة تصبح الأصوات المتعددة موضوعات للجدل، أو مجالات للخطاب، وتصبح مجالات الخطابات هذه هدفًا للتحليل بتحديد القضايا الرئيسة، ووصف المواقف التى تم اتخاذها إزاء هذه القضايا.

هذا الفصل حلقة فى سلسلة مناقشات تدور حول وضع الإسلام فى أوروبا، نركز فيه على المهاجرين الأتراك فى ألمانيا كمثال يمكن أن يُوجد أيضًا فى الدول الأوروبية كلها، نريد أن نقول إن الجيل الأول كانت له أجندته الخاصة التى تختلف فى جوهرها عن أجندة الجيل الثانى والثالث، مما أدى إلى تكوين الجماعة المسلمة بطريقة تختلف عن الأجيال التالية. سأبدأ هنا بدراسة محاولة الجيل الأول لتعريف طبيعة الإسلام فى "المنفى"، حيث كانت أوروبا فى نظر أبناء هذا الجيل تعنى الغريب، ظهرت نزاعات وتشيعات بين أبناء هذا الجيل عكست فى مجملها مفاهيم وثيقة الصلة بالدور الذى ينبغى أن يلعبه الإسلام فى تركيا، ورغم أن إسلام أولئك كان مشتقًا من الإسلام التركى أو موجهًا من وحى منه، فإن هناك ما كان يميزه عن الإسلام التركى، وأهم ما كان يميزه تلك المرارة والحدة والعنف التى كانت شائعة بين الفرق والجماعات التركية فى مناقشاتها ومناظراتها. بعد ذلك سأتحول إلى إسلام الشتات الذى بدأ يتجلى اليوم بين أبناء المهاجرين من الجيل

الثانى، إن المجادلات المحتدمة بين أبناء الجيل الثانى تسعى "إلى تحقيق الوفاق مع الثقافات الجديدة التى يعيشون فى رحابها، دون الانصهار التام فى بوتقتها، ودون أن يفقدوا هويتهم فقدانًا تامًا.[٢] أريد أن أبين بالدليل أن بداية الشقاق نشأت أو تنشأ فى سعى هذا الجيل الثانى إلى حل مشكلة الاعتراف فى المجتمع المضيف، وهى المشكلة نفسها التى واجهت مجتمعات الشتات الأخرى، وتتمثل المشكلة فى إنتاج أجنحة وأحزاب تتبنى مواقف متطرفة ومغرقة فى تطرفها، هنا تكمن واحدة من الاختلافات بين هذا الكتاب وأعمال كتاب آخرين مثل: هول، وبهاباس، وكليفورد وغلورى، والذى أدين لـــه – كما سوف يتضح – بفضل كبير. يرى هؤلاء الكُتاب أن جوهر هوية الشتات يكمن فى الهجانة *hypbridity*، ويرون الأصولية العرقية أو الدينية بوصفها هفوة تدعو إلى الأسف، بينما أرى – وعلى النقيض من هؤلاء الكُتاب – أن التعايش بين هذه الأجنحة والأحزاب، مطلب جوهرى، وخاصية أساسية لهوية الشتات.

ملحوظة نظرية:

أريد أن أنطلق من النظريات المهمة التى تم تشييدها حول العلاقة بين القوة والهوية فى طروحات ما بعد الكولونيالية، وأن أثبت أن هذه النظريات مفيدة لفهم تطور الإسلام فى أوروبا بين المهاجرين المسلمين من أبناء الجيل الثانى والثالث، ويستدعى هذا البحث أكثر من تطبيق نظرية واحدة على مجال جديد، والحق إن تناول الإسلام وكأنه ابن الزوجة من زواج سابق فى أدبيات الشتات وأبحاثه لم يكن مصادفة، فقد اتصل هذا الإهمال بالاضطراب الذى ميز النظرية عند تطبيقها، اضطراب نابع من تركيز أصحابها على الجوانب السياسية أكثر من غيرها، إن كثيرًا من أرباب النظريات الما بعد كولونيالية يرون أن الانقطاعات والانقسامات المعقدة والنزاعات والعزلة والإبعاد والإحساس بالغربة ... إلخ، كلها

---

[٢] س. هول، "مسألة الهوية الثقافية" فى كتاب حرره ستيورات هول ودافيد هلد وتونى مـــاكجرو بعنـــوان: الحداثة والمستقبل، كامبردج، مطبعة بوليتى ١٩٩٢، ص: ٣١٠.

من خصائص طبيعة الشتات، وهى خصائص من شأنها أن تقدم فرصة للتغلب على أحابيل الانكباب على الذات التى تطرق فوكو إليها فى دراساته الثقافية، إن الشتات يقدم فرصة للتعايش الكوزموبوليتانى الخلاق المتحرر من الأحقاد القومية والمحلية، ومن ثم فهو فرصة للتحرر على المستوى الفردى، لقد أصبح الشتات الأفرو كاريبى بهذه المثابة هو الشرارة التى انطلقت منها ضروبٌ من المقاومة من خلالها استطاع اليمين الأوروبى تأكيد ذاته، بسبب ما بين اليمين الأوروبى والشتات الكاريبى من أوجه قرابة، وقد ألهمت الحركة الطلابية مفكرين أكاديميين يرون أنفسهم نتاجًا لها، ومن حقها عليهم أن يكونوا متحمسين لها، من منظور يسارى ثورى، النتيجة هى أن أصبحت النظرية الـ ما بعد كولونيالية متحيزة تحيزًا عرقيًا من الناحية المنهجية.

لقد تجلى هذا التحيز أكثر ما تجلى فى معالجة الثقافة التى نشأت بين المهاجرين المسلمين، فلم تكن ثقافة الشتات أقل تطرفًا من ثقافة المهاجرين الكاريبيين، ولكن الجميع يعرفون أن طرق المسلمين فى الاحتجاج لم تكن الطرق التى يستطيع اليسار الأوروبى أن يجد الصلة بينها وبين التحرر، ولدينا على ذلك مثال واضح فى الدور الذى عزاه بول غلروى لبروز آلية الجسد فى ثقافة الاحتجاج:

لقد أصبح الجسد – بطرق شتى – ساحة ثقافية للمقاومة والرغبات، فيمكن للإحساس بمكان الجسد فى العالم الطبيعى أن يوفر– على سبيل المثال – بيئة اجتماعية وجنسية بديلة يتجلى فيها التحدى الثقافى والأخلاقى؛ لاستغلال وهيمنة "الطبيعة التى فى داخلنا، والطبيعة التى تقع خارج نفوسنا."[٣]

(٣) بى. جيلورى، "الحركات الاجتماعية المدنية، العرق والمجتمع" فى كتاب تحرير باترك وليامز ولورا كرسمان بعنوان: الخطاب الكولونيالى والنظرية الما بعد الكولونيالية. دليل للقارئ. همل همبستيد: هارفتسر، ١٩٩٣، ص: ٤٠٧.

هذا الخطاب يمكن أن ينطبق – بكثير من الدقة – على الجدل حول ارتداء الحجاب، ولكن هذا الضرب من الجدل حول الجسد لا يقصده غلروى فى حديثه الحماسى السابق.

الحديث عن أشكال الاحتجاج الإسلامية قد يعيننا على التغلب على التحيز المتمركز حول العرق الذى هو خاصية فى النظرية الما بعد كولونيالية، وقد يسهم فى نوع من فصل المحتوى التجريبى من التقييم المعيارى، مما يؤدى – فى النهاية – إلى تحليل تجريبى أكثر دقة، إن المقاربة القائمة على المقارنة تسمح بالبعد وتقلل من الشطط، لقد جمعت مادة هذا البحث على مدى عشرين عامًا، معتمدًا اعتمادًا أساسيًا على دراسة الشتات التركى فى ألمانيا، على أن هناك دراسة مقارنة[٤] تمت مؤخرًا تبين أن النظريات المتعددة يمكن أن تنطبق – مع بعض القيود – على دول أوروبية أخرى.

الإسلام فى الشتات:

إن المصطلح الأساسى لفهم المشاعر الدينية للمهاجرين من أبناء الجيل الأول هى كلمة "الغريب".[٥] فتجربة الغربة لها أوجه كثيرة، أحد هذه الأوجه هو الخوف من فقدان الذات، فالمهاجر الذى يأتى إلى البلاد المضيفة فردًا فى كثير من الأحوال يتحرك فى أمكنة لا يعرفه فيها أحد، والمهاجر يمارس على نفسه درجة عالية من الضبط الاجتماعى، ولكنه يجد نفسه فى عالم لا يحتفى بالضبط الاجتماعى، بل إن الضبط الاجتماعى نفسه لا وجود له من الناحية العملية، مما يفضى فى الغالب إلى تفاقم الشعور بالتخبط، لقد سمعنا قصصًا كثيرة عن

(٤) دبليو شيفور وجرد بومان وريفا كوستوريانو وستيفن فرتوفك (تحرير) التثاقف المدنى والدولة القومية والمدرسة والاختلاف العرقى فى هولندا وبريطانيا وألمانيا وفرنسا، نيويورك، أكسفورد: برغان لنشر الكتب، ٢٠٠٤.

(٥) حول كلمة gurbet أو الغريب كمصطلح أساسى يدل على الجيل الأول من المهاجرين، انظر: إم. جريف، موسيقى تركيا المتخيلة، الحياة الموسيقية فى سياق الهجرة من تركيا إلى ألمانيا: شتوتجارت ويمر: متزلر – فرلاج، ٢٠٠٣.

المهاجرين من أبناء الجيل الأول، عن العمال الأتراك الذين "فسدت أخلاقهم" في ألمانيا (أي: تورطوا في علاقات نسائية، وأدمنوا السكر، وفقدوا بذلك هدفهم في الحياة). يقدم الإسلام وجهة نظر محددة ومستقرة حول هذا الاتجاه في الخبرات الشاذة، لا يقل ذلك أهمية عن فكرة أن المرء يجد في الإسلام مجتمعًا يتألف من أناس يشاركونه في التوجه ويتبادلون الدعم، المظهر الآخر من وجوه هذه التجربة المتصلة بالغربة هو أزمة المعنى، فمن الناحية العملية نجد أن أي مهاجر يسأل نفسه سؤالاً عند نقطة معينة: ماذا يفعل بالضبط في عالم غريب عنه يتألم فيه، ويصطلي بنار مشاكله، أليس الأفضل له أن يعود إلى بلاده الأصلية؟ كثيرًا ما يعبر المهاجرون الأتراك عن هذا الإحساس من خلال الشكوى من "برودة" أوروبا، وهنا أيضًا يلعب التوجه الديني دورًا في التعامل مع هذه القضية بطريقة أفضل، حتى دون أن يعالجها علاجًا تامًا، على سبيل المثال يمكن أن يتخفف المسلم من هذا الشعور بالتخبط حين يقولون له لا يهم أين أنت، المهم أنك تقيم شعائر دينك، وتؤدي واجبك كمسلم في هذه الحياة، والحق أن المجتمع – بوصفه جماعة أو جماعات متآلفة – يجلب نوعًا من الدفء المطلوب. المظهر الثالث – والأهم – من مظاهر الإحساس بالغربة، يتجلى حين قرر المهاجرون المسلمون تكوين الأسر في بداية السبعينيات، كان ذلك يعني – من جهة – أنهم كانوا مستعدين للحياة الطويلة في أوروبا، ومن جهة أخرى، كان ذلك يعني أنهم مضطرون إلى تربية أبنائهم في بيئة أجنبية، على أن المرء لا يمكن أن يعتمد على الأبناء – كما يحدث في تركيا – في أن يسيروا على قيم الآباء ومعاييرهم في البيئة الأوسع نطاقًا، الغربة هنا ترمز إلى الخوف من ضياع الأبناء، باختصار، تجبر الهجرة المرء على إعادة التركيز على معاييره وقيمه الذاتية، والإسلام يبدو مثاليًا في هذا المضمار:

هناك في الواقع اختلاف حقيقي كبير بين الأطفال (الذين يختلفون إلى دروس القرآن) والأطفال الآخرين، فيما يتصل بالتربية واحترام آبائهم واحترامك (كضيف). فعندما يأتي الضيف إلى البيت، فإن الطفل يحترمه، ولكن طفلاً آخر يبدأ

فى الصياح بدون سبب ويجعلك تفقد أعصابك، أو يثير سخطك ... من ثم فالمهم هو الاهتمام بعاداتنا وتقاليدنا. فالطفل يتعلم هذه العادات والتقاليد فى دروس القرآن، لا يتعلمها فى المدرسة.(٦)

كل ما تقدم أعطى تدين الجيل الأول أو تظاهره بالتدين فى الغالب مسحة دفاعية ملحوظة؛ فقد رأيناهم كيف كانوا يركزون على الحفاظ على قيمهم الذاتية وطرائق حياتهم الخاصة بهم، وكيف يناضلون فى سبيل حمايتها فى بيئة غريبة عنهم.

كان من تجليات هذه الرغبة فى الحفاظ على القيم الدينية إنشاء المساجد فى كل مكان فى جمهورية ألمانيا الاتحادية، وفى كثير من الحالات كانت الخطوة الأولى تأتى من القاع، من المهاجرين الذين لم ينضووا بعد تحت لواء منظمة إسلامية أو سياسية. وكثيرًا ما يصادف هؤلاء عقبات حين يشرعون فى تكوين المنظمات والجمعيات، ويصطدمون بحقيقة مفادها أن تكوين المنظمات والجمعيات فى بلاد غريبة يحتاج إلى مهارة فائقة وحذق لا قبل لهم به. ويضطرون فى البداية إلى تكوين جمعية، تخضع لقوانين الدولة، وتعمل تحت إشرافها القانونى ...إلخ، استعان المهاجرون بالمنظمات التركية لإقامة أفرع لها فى بلاد المهجر، وانتشرت هذه المنظمات فى ألمانيا على وجه التحديد. ومن هذه المنظمات منظمة السليمانية والنوركية وملى قورش والجمعيات المثالية المشهورة باسم "الذئاب الرمادية".

ظهرت منظمتا السليمانى والنوركى كفرعين تابعين للتجمع الإسلامى المسمى الإخوان المسلمين. وقد تأسست هاتان المنظمتان فى السنوات الأولى التى أعقبت الثورة الكمالية من أجل العناية بالتنشئة الإسلامية، فى خضم ما أحس به المسلمون من زيادة العلمانية، والبعد عن الدين الإسلامى، مما اضطر هذه المنظمات إلى العمل فى الخفاء. تأسس حزب النظام الملى فى الستينيات بهدف

---

(٦) مقابلة أدرتها مع مهاجر تركى فى أوغسبرغ فى ألمانيا عام ١٩٧٨. الاقتباس موجود فى دبليو. شيفور، المهاجرون من صوبة، الأتراك فى ألمانيا: دراسة إثنوغرافية، شتوتجارت: كلتكوتا، ١٩٩١، ص: ٢٤٣.

أسلمة الدولة التركية تحت شعار النظام العادل، ومن هذا الحزب انبثقت سلسلة من الأحزاب الإسلامية المحافظة (حزب التجمع الوطنى وحزب الإنقاذ الوطنى وحزب الرفاه الإسلامى وأخيرًا حزب السعادة)، وتعكس هذه السلسلة المتوالية من الأسماء الوضع القانونى غير المستقر لهذه الجماعة فى تركيا، فقد وقفت الحكومة التركية لها بالمرصاد، فأغلقت مقارها أكثر من مرة، وحظرت وجودها، وضيقت عليها الخناق، ولكنها كانت تعود من جديد بسيماء جديدة، وتحت شعارات جديدة. إلى جانب هذه المنظمات الإسلامية الثلاث تجيء المنظمات المثالية (مثل: منظمة الذئاب الرمادية)، وهى أفرع أوروبية لحزب الحركة الوطنية القومى، الذى يزعم أنه يجمع بين العنصر التركى والإسلام، أى الحفاظ على العرق التركى والقيم الإسلامية فى الوقت نفسه، ولم تتخذ إدارة *الديانات*[٧] أى: إجراء مع هذه الأحزاب والمنظمات الدينية أو ضدها خلال السنوات الأولى، حتى بعد أن يلجأ إليها المسلمون من أجل استخراج تصاريح بناء مساجد وغير ذلك من الشئون الدينية، معنى ذلك أن الدولة التركية تركت الأمور كلها تقريبًا فى يد المجتمعات السياسية الإسلامية، ولكن هذه الأمور تغيرت فى بداية الثمانينيات عندما مس تركيا التغيير، فانتقلت من سياسة تجاهل المهاجرين إلى سياسة ثقافية محافظة، هدفها العمل على تعزيز التواصل بين أتراك المهجر بالدولة التركية.[٨] وبذلك تأسس الاتحاد التركى الإسلامى كفرع أوروبى منبثق عن وزارة الأديان وشئون العقيدة التركية (ديانات)، ويجسد هذا الاتحاد فكرة إسلام يفهم دور الدين بوصفه يتصل بالضمير. وأخيرًا تأتى منظمة المجتمع الإسلامى المتطرفة بقيادة كمال الدين قبلان، والتى كان اسمها فى البداية "دولة الخلافة،" والتى انبثقت من حزب النظام الملى فى عام ١٩٨٣، تطلعت هذه المنظمة إلى قيام ثورة فى تركيا على أساس مبادئ الدين الإسلامى.

---

(٧) ديانات – المكتب التركى لشئون الاعتقاد، إدارة الإسلام الكمالى.

(٨) حول التغير فى سياسة الدولة، انظر: ايه. كاجلار، "مواجهة الدولة فى مجالات عابرة للقومية بدافع الهجرة: الهجرة التركية فى أوروبا"، رسالة للتأهيل لم تنشر، الجامعة الحرة، برلين، ٢٠٠٣.

وعند منتصف الثمانينيات أُعيد ترتيب الساحة من جديد. انضوت جميع المساجد تقريبًا تحت منظمة واحدة أو أكثر، وكان لتمثيل إسلام العامل المهاجر من خلال المنظمات التى انبثقت جميعها (مع استثناء واحد لا غير) من تركيا، أثارٌ بعيدة المدى، لقد برزت الحاجة إلى تدين دفاعى يترك الساحة الأوروبية للتركيز على الساحة التركية، عندئذٍ كانت المجتمعات تُعرف بالدور الذى كانت تنيطه بالإسلام فى تركيا، وقام صراع بين مجتمعات ترى فى تركيا دولة علمانية لا ينبغى أن تفرط فى علمانيتها، وهذه المجتمعات التى ناضلت – على الأقل خلال حقبة الثمانينيات – من أجل تركيا مسلمة تطبق الشريعة، وتقيم الشعائر الإسلامية كلها، واختلفت هذه الجماعات فيما بينها على الطرق التى ينبغى أن تطبق بها الشريعة الإسلامية، والوسائل التى ينبغى اتباعها فى هذا السبيل، فراحت منظمات النوركو والحزب الملى تعلم الناس حقيقة القرآن، وتحثهم على حفظه، والعمل به، وراحت منظمات أخرى مثل الحزب الملى، والعملية البرلمانية، ودولة الخلافة، بدورها تحث على الثورة.(٩)

ركزت هذه الأحزاب والمنظمات فى ألمانيا – أو هذه الأفرع من الأحزاب التركية التى تعيش فى ألمانيا – على الدولة التركية، وكان تركيزها على أى دور يلعبه الإسلام فى ألمانيا ذاتها تركيزًا ثانويًا، وقد تجلى هذا أكثر ما تجلى فى تلك المحاولات الفاشلة لتأسيس تعليم دينى فى المدارس الألمانية. وكان من شأن هذا النوع من التعليم أن يتسق تمام الاتساق مع التدين الدفاعى، وكان من الممكن أن نتحدث عن مجتمع ألمانى يقبل هذا التدين الدفاعى ويتفهمه، لو قُدر لهذه الجماعات أن تتحد، وأن تظهر على قلب رجل واحد، وأن تتمكن من تحقيق التوازن مع المؤسسات الألمانية.(١٠) على أن المصالح المتعارضة مع الوطن التركى جعلت

---

(٩) يجب أن يعرف الجميع أنه فى التسعينيات – باستثناء جماعة دولة الخلافة – رفضت جميع الجماعات إدخال الشريعة فى تركيا.

(١٠) دبليو شيفور، "الإسلام كديانة مدنية: الثقافة السياسية وتنظيم التنوع فى ألمانيا" فى كتاب لطارق مودود وبنينا فربر (تحرير)، سياسات التعددية الثقافية فى أوروبا الجديدة، لندن ونيويورك: دار زد لنشر الكتب، ١٩٩٧.

ذلك مستحيلاً، مما فاقم من حقيقة مفادها أنهم لم يشعروا أن بلد المهجر بلدهم، أو كمساحة يشتركون فى تشكيلها، وتطويرها، وتنميتها، كانت ألمانيا بلدًا غريبًا، ولا تزال ألمانيا – وعلى نحو مؤلم – بلدًا غريبًا.

ورغم أن الإسلام فى المنفى كان يسترشد بالإسلام فى تركيا، فإن هناك سمات تميزه عن الإسلام التركى، وأوجه اختلاف بارزة مع الإسلام التركى، أضف إلى ذلك كله أن العدد الكبير من الجماعات التى تتنافس فيما بينها فى أوروبا فى سعيها لتمثيل الإسلام قد لعبت دورًا كبيرًا، فقد اختفى الدور الاحتكارى الذى كانت تلعبه وزارة الديانات فى تركيا، اختفى فى أوروبا، حتى وإن كانت الغالبية العظمى من المسلمين الأتراك تظل مخلصة لها. وقد كان الإسلام فى أوروبا أيضًا فيه بذور الاختلاف والانشقاق، ولأسباب ذكرناها آنفًا، كان هناك، ثانيًا، انتقال معين للسلطة، مع جماعات مثل السليمانى والحزب الملى ممثلين بطريقة متسقة ومتساوية فى أوروبا أكثر من تركيا. الاختلاف الثالث الملحوظ هو تأسيس جماعة دولة الخلافة، فليس هناك منظمة مثلها فى تركيا، هذه ظاهرة يمكن تسميتها جريًا على ما أسماه آندرسن "الوطنية عن البعد *long distance nationalism*[11]"، و "التدين عن البعد *long distance religiosity*". فمع الأمان الذى يوفره البعد فى المكان عند المهاجرين شيد جزء من المؤمنين مواقف بعيدة عن التسامح لم تكن معقولة أو مقبولة فى تركيا نفسها.

لقد أفضى هذا النوع من التعددية إلى علاقة أكثر تمسكًا بالدين مما عليه الحال فى الوطن التركى؛ لأن المرء هنا يستطيع بسهولة أن ينتقل من جماعة دينية إلى جماعة أخرى، ومن ثم ظهر فى أوروبا موقف ينطوى على منافسة بين العروض الدينية الموجودة على الساحة، وهو ما يراه بيتر برغر[12] خاصية من خصائص التدين الحديث.

---

(١١) بى آندرسن، القومية عن بعد: الرأسمالية العالمية ونشأة سياسات الهوية. أمستردام: جامعة أمستردام، مركز الدراسات الآسيوية (محاضرات ورثن، ١٩٩٢).

(١٢) بى. لـ. برغر، جدلية الدين والمجتمع، فرانكفورت على شارع مين، مطابع فشر، ١٩٧٣.

على أنه كلما كثر التشظى فى أية مؤسسة كلما كان لذلك أثر سيئ على ثقافة الحوار، ففى تركيا – مع وجود الجماعات السياسية فى السر وليس فى العلن– كان هناك تبادل فعال للمواقف، وكان هناك ثقافة حوار قوية. ولكن فى أوروبا – حيث كانت الجماعات السياسية واضحة – فإن خيار الخروج قد زاد.(١٣) كلما تأكدت الحدود بين الجماعات كلما زادت المسافة والمعارك بينها، ولذا فإنه بينما نجد أن النزاعات قد زادت فى تركيا على صعيد الخطاب، كانت النزاعات فى أوروبا غير لفظية، لذا أصبحت الطبيعة المتشظية فى الإسلام الأوروبى فى ذلك الوقت مثارًا للدهشة فى تركيا.(١٤)

جرى مصطلح إسلام الشتات كثيرًا على ألسنة الجماعات المختلفة فى أثناء تلك السنين، فقد تبنت المساجد التابعة للـ *DİTİB*(*)، – وهو اختصار لإدارة الاتحاد الإسلامى التركى للشئون الدينية – دور البيت الذى تدور فيه المناقشات والخطب، وتماهت عملية نقل المعايير والقيم الإسلامية مع التنشئة الاجتماعية للفرد التركى على أساس أنه فرد تركى وليس فردًا أوروبيًا، وتعمد المشرفون على هذه العملية تنشئة الفرد التركى الذى يعيش فى أوروبا على حب الوطن الأم، وطن الآباء والأجداد. وفى التعليم الدينى مثلاً كانت الموضوعات تتخذ عناوين مثل: "نحن نحب أرض الآباء" أو "حب أرض الآباء" أو "واجباتنا نحو أرض الآباء والأجداد" أو "حتى ونحن فى الخارج نفكر فى أرض الآباء والأجداد"، وما إلى ذلك من هذه العناوين. لقد عبّر الحزب الملى عن الاختلاف بين "الوطن" والـ "الغربة"

---

(١٣) ليه. أوه. هرشمان، الخروج، الصوت والولاء، كامبردج: ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٧٠.

(١٤) انظر: على سبيل المثال: يو. مونكو، رابيتا، إسطنبول: تكين، ١٩٨٧.

(*) هو الاتحاد التركى الإسلامى الذى تأسس فى مدينة كولونيا الألمانية فى ٥ يوليو ١٩٨٤، وهو تابع لوزارة الشئون الدينية التركية، ويضم عدة جمعيات تدير جوامع ومراكز دينية فى ألمانيا، ومهمة هذا الاتحاد هى رعاية الشئون الدينية للمسلمين الأتراك فى ألمانيا، وتأتى الخطب إلى أئمة المساجد التى يسيطر عليها هذا الاتحاد من وزارة الشئون الدينية التركية مباشرة، أسوة بالجوامع فى تركيا نفسها. (انظر: موقع: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=180943) المترجم

والتعارض الواضح بين "دار الإسلام"، و "دار الحرب"، وهى حرفيًا "دار الأعداء"، وكان المصطلح السائد فى هذا التعارض هو "دار الإسلام"، وبالإشارة إلى تركيا شكلت هذه التعارضات برنامجًا سياسيًا، والحق أن الإسلام فى تركيا هو دين الأغلبية، ولكن الثورة الكمالية العلمانية عملت على تغريبه، وتدور الآن معركة نحو إعادة الإسلام إلى ما كان عليه من القوة والغلبة فى تركيا، وهى معركة يعدها البعض معركة شرعية من أجل استعادة عالم كان خاصًا بالتركى المسلم.

يبدو المصطلح الثانى، "دار الحرب" أكثر تعصبًا، ربما مما يقصده الناطقون به، ولكنه يعكس على كل حال حقيقة مفادها أن المسلم فى ألمانيا ينظر إلى نفسه كأنه يعيش فى أرض العدو؛ فهى بلاد لا يمكن أن يزعم المسلم الذى يعيش هناك أنها بلاده، ومن ثم فهو لا يعبأ بإحداث التغيير فيها من عدمه، وليس فى حاجة إلى أن يشعر المرء بالالتزام نحو هذه البلاد بشىء. الصيغة الثالثة التى رفعت من أسهم المسلمين فى الشتات وثيقة الصلة بمصطلح "الهجرة" وهو مصطلح كان شائعًا لدى أصحاب دولة الخلافة.

يشير مصطلح "الهجرة" إلى قانون مجتمع الشباب الإسلامى للهجرة إلى المدينة فى عام ٦٢٢ ميلادية، وهو فعل كان ضروريًا بسبب الكبت السياسى الذى عانى منه المسلمون فى البداية، ولم ينعموا بالحرية المطلقة إلا بعد عشر سنوات بعد فتح مكة والعودة المظفرة إليها، كان هذا التعريف شعبيًا بصورة خاصة بين اللاجئين الإسلاميين فى أثناء حالة الطوارئ فى تركيا التى استمرت من عام ١٩٨٠ إلى عام ١٩٨٣ .[١٥]

---

(١٥) فى عام ١٩٨٠ أنهت المؤسسة العسكرية فى تركيا العصيان المدنى فى الجامعات التركية، وأسفرت الصدامات بين اليمين واليسار عن وقوع ما يزيد على ١٠٠٠٠٠ قتيل، وأعلنت حالة الطوارئ وفرض الحظر على جميع الأحزاب التركية، وأودع الكثير من النشطاء اليساريين واليمينيين والإسلاميين السجون، ومنهم من هرب إلى أوروبا.

تطور إسلام الشتات:

إذن كان إسلام الجيل الأول إسلامًا فى المنفى، وأما الجيل الثانى فقد شهد إسلام الشتات، الذى أصبح ظاهرة بلغت درجة من التعقيد لم يتوقعها أحد، وأصبح إسلام الشتات أكثر تعقيدًا لأنه أبقى على وجهات النظر التركية التى استقرت فى أذهان الجيل الأول، ودخل فى الوقت نفسه فى مواجهات مع مجتمع البلاد المضيفة. وسوف نبين فى الصفحات التالية - من خلال دراستنا للإسلام فى ألمانيا- [١٦] طبيعة المعركة التى خاضها المسلمون هناك من أجل الحصول على الاعتراف، وكانت معركة حاسمة فى تطور موقف المسلمين فى بلاد المهجر.[١٧]

لقد وجد أبناء الجيل الثانى والثالث من المهاجرين أنفسهم فى موقف يختلف عن موقف الآباء؛ وجدوا أنفسهم أوروبيين فى بيئة أوروبية، ونمت علاقاتهم داخل المؤسسات الأوروبية، وتطورت هذه العلاقات مع المجتمع الأوروبى الذى يعيشون فيه، فهم إذًا مسلمون ألمان أو مسلمون إنجليز أو مسلمون فرنسيون، وليسوا مسلمين يعيشون فى ألمانيا أو مسلمين يعيشون فى إنجلترا أو مسلمين يعيشون فى فرنسا، وهذا ليس بالوضع السهل، ولكنه وضع معقد؛ لأنهم دخلوا فى علاقات عملية لا فكاك منها مع المجتمع المضيف، إذن هم مضطرون إلى البقاء والتكيف مع المجتمع المضيف، وتعديل نظرتهم لأنفسهم ولغيرهم. على أن هناك عاملين ساعدا على تعقد هذا الموقف؛ العامل الأول أن الجيل الأول من المهاجرين كان قد أرسى قواعد العلاقة بين "الثقافة الأوروبية" و"الإسلام"، على أنها علاقة بين

---

(١٦) مسألة الاعتراف بالمهاجرين المسلمين لم تجد حلاً فى أى من البلاد الأوروبية، مما يجعل الحلول تعتمد على اختلاف الثقافات السياسية فى كل دولة. حول هذه النقطة انظر: شوفور وآخرين، "التثاقف المدنى".

(١٧) حول الدور المركزى للاعتراف، انظر: - قبل أى شيء - كتاب سى. تايلور، "السياسة والاعتراف،" و تشارلز تايلور (تحرير)، التعددية الثقافية وسياسة الاعتراف، فرانكفورت/ مين فشر، ١٩٩٣، صفحات: ١٣ - ٧٨؛ و إ. حنونيث، "النضال من أجل الاعتراف الاجتماعى بمجتمع الأقلية،" فرانكفورت، مين: مطابع شوركامب، ١٩٩٢. و أ. جى. دوتمان، بين الثقافات: التوترات فى الصراع من أجل الاعتراف، فرانكفورت على شارع مين، شوركامب، ١٩٩٧.

المواطن والغريب، ومن ثم إرساؤها كعلاقة تعارض وليست علاقة تكاملية تقوم على التعاون والمساندة. العامل الثانى الذى أسهم فى تعقد هذا الموقف أن العلاقة أصلاً ليست علاقة متكافئة بين حزبين، ولكنها علاقة تقوم على طرف مهيمن وهو الطرف الأوروبى، وطرف ضعيف هو الطرف الإسلامى، فهؤلاء القادمون الجدد الذين يناضلون من أجل الحصول على مكان لدينهم، وجدوا أنفسهم فى موقف ضعيف فى مواجهة هؤلاء الذين يسنون القوانين، ويتيحون مساحات التصرف، ويمنحون إذن الدخول.

لقد أفاض آخرون فى تحليل "الآخر المسلم"، وكثر الحديث عن طبيعة هذا "الآخر"، ومن ثم لا نحتاج هنا إلا إلى موجز يسير يعيننا على فهم الموضوع الأساسى، فهناك مساحتان تقعان فى مركز منظومة القيم الأوروبية، تتمثل الأولى فى أن هناك شكًا فى قدرة المسلمين على استيعاب الديمقراطية الأوروبية، وفى قدرتهم على فهم مسيرة التنوير الأوروبية فهمًا إيجابيًا، فقد أُلقى فى روع الأوروبيين أن الفصل بين السياسة والدين أمرٌ غريبٌ على فهم المسلمين، وغريبٌ على الإسلام نفسه، وأن المساحة الأخرى الكبيرة تتمثل فى المساواة بين الرجل والمرأة، فالأسرة المسلمة فى نظر الغرب هى الحضن الدافئ للسلطوية البطريركية وكراهية النساء والعنف الأسرى، فهى إذن النموذج المضاد لنموذج الأسرة الأوروبية القائمة على المساواة والتحرر، ورغم أن الإسلام معترف به كديانة عالمية منتشرة على مساحة كبيرة فى عالم اليوم فإن الأوروبيين – على المستوى الفردى – يتساءلون عن الإنجازات التى يمكن للمسلمين إضافتها إلى المجتمع المدنى الأوروبى، وعن الأشياء التى يمكن أن يتعلمها الأوروبيون من المسلمين، فبغض الأوروبيين للمسلمين هنا مختلط بالخوف على هويتهم؛ لأن الكثير من الأوروبيين يخشون من التأثير الإسلامى المتزايد على السياق الأوروبى الحاضر، ولعله من المفيد أن أقتبس مما قاله أحد سياسيى الحزب الديمقراطى الاشتراكى، وهو صاحب وجهة نظر إيجابية تجاه وضع الهجرة:

أعتقد أن الإسلام والطوائف الإسلامية أيضًا، وهذا ما أحس به كرجل سياسة – يثير مخاوف وهموم كثيرة فى المجتمع الأوروبى – ويمكن أن تشعر بذلك بصفة خاصة عندما تدخل فى نقاشات فى أحياء برلين. فهناك – ودعونى أضع الموضوع فى صيغة صارمة – هموم (أو قل: شكوك) فى أن الإسلام وأصحاب هذا الإسلام فى ألمانيا – عندما يذهبون إلى المدارس – قد يغيرون بعض الشيء وببطء فى نمط ثقافتنا وطبيعتها، والتى هى ثقافة غربية تمامًا.(١٨)

هذه هى أنماط التفكير التى تحدد المناقشات على أصعدة مختلفة، وقد ظهر شك الأوروبيين فى قدرة الإسلام على التكيف مع القيم الغربية فى كثير من المناقشات التى دارت حول انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبى، ومن أبرز مظاهر هذا الشك قولهم: إن نسق القيم اليهودية المسيحية لا يتفق مع نسق القيم الإسلامية ولا ينسجم معها، وهم يربطون بين الإسلام والأصولية، وقد زاد هذا المفهوم حدة فى أذهان الأوروبيين بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر على وجه الخصوص، ولقد ظهر هذا الاختلاف أكثر ما ظهر فى واقع نظام التعليم، على الأقل فى بعض الأقطار الأوروبية وليس فى كلها.(١٩)

ما سبق يجعلنا نفهم ذلك الشعور الشائع بين المهاجرين من أبناء الجيل الثانى بأنهم هدفٌ للتمييز ضدهم مرتين؛ مرة لأنهم مهاجرون، ومرة أخرى لأنهم مسلمون، وقد أخبرنى أحد أبناء المهاجرين الشباب من الجيل الثانى بأن الأوروبيين قد يتسامحون مع المهاجرين المسلمين العلمانيين من الأتراك والعرب، ولكنهم لا يتسامحون مع المهاجرين المسلمين الذين يتمسكون بدينهم، ويصرون على إقامة شعائره.(٢٠)

---

(١٨) كلوس بوجر عضو بمجلس الشيوخ عن التعليم وشئون الشباب والرياضة، ورد الاستشهاد بـه فـي: مشكلات التعليم الدينى فى مدارس برلين والحلول، فردريتش إيبرت شتونغ، برلين، ٢٠٠٠، ص: ٤.

(١٩) شيفور وآخرون، التثاقف المدنى.

(٢٠) على أن الصورة يمكن ألا تكتمل إذا لم يلاحظ القارئ أن الجيل الأول من المهـاجرين كانـت لديـه صورة مشوهة عن الغير أيضًا، كانوا يتصورون أن الثقافة الأوروبية نقيضٌ لثقافتهم التركية الإسلامية؛ لأنها موطن الانحلال الجنسى والخمر والمخدرات والروابط الأسرية المنحلة.

وكان من الممكن أن يكون هذا الازدراء أقل إثارة للمشكلات لولا أنه متصل اتصالاً وثيقًا باختلاف فى السلطة يفصل بين القادمين الجدد وأصحاب البلاد الأصليين، فهذه أقلية تريد أن تحقق مطالبها عند الأغلبية، وتريد أن تتجاوز الافتراضات السائدة، وتجد من ينصفها عند الأغلبية ويعزز موقفها، ولكن تحقيق مطالب هذه الأقلية كان من الممكن أن يتحقق لو لم تكن هذه الأقلية مسلمة، فعلى النقيض من أقليات أخرى كثيرة فى أوروبا يواجه المسلمون بالذات تضامنًا اجتماعيًا ضدهم يدعو إلى الدهشة والاستغراب، وعلى عكس القضايا الأخرى المتصلة بالمهاجرين لا نجد للمسلمين حليفًا فى تيار اليسار، نجد أن اعتراضات تيار اليسار كلما ذُكر الإسلام، وهى اعتراضات مزيجة من العلمانية والنسوية وتصبح أكثر حدة حتى من اعتراضات تيار اليمين، من ثم يشعر الكثير من المسلمين أنهم أمام جدار كثيف حين يرفعون أصواتهم بالشكوى، أو يرفعونها بالمطالب عند الحكومة، بدءًا من بناء المساجد الذى يصادف معارضة قوية من قبل الجيران، وأحيانًا من قبل سلطات الدولة نفسها، ومرورًا بحق ارتداء الزىّ الإسلامى فى المدرسة والعمل، وانتهاءً بالرغبة فى أن يجدوا من يحترم المعايير الإسلامية فى الاحتشام فى حمامات السباحة وصالات الرياضة، ما إن يجهر المسلمون بهذه المطالب حتى يُواجَهوا بالشك والتحفظ والرفض لمطالبهم كلها، وليس من النادر أن تلجأ الحكومة إلى تأجيل تنفيذ هذه المطالب رغم توفر جميع المستندات القانونية، أو أن يحصل المسلمون على ما يريدون ولكن بعد جهود مضنية ومعارك ضارية فى المحاكم ودور القضاء، إن مواجهة السلطة فى مثل هذه النزاعات كثيرًا ما تعنى وجود مواجهة مع السلطة التى لديها الحق فى تعريف الهويات، وفى مثل هذه النزاعات يضطر المسلمون فى الغالب إلى تحمل غير المسلمين حين يرفضون مطالبهم على أساس الدين، وحين يحطون من قدرهم كمسلمين، وحين يشكون فى سيرهم على طريق الإسلام الحق، أو أنهم ضلوا فساروا فى طريق الأصولية والتطرف.

إن قضيتى التى أريد طرحها فى هذا المقال - وفى ظل الظروف التى أوجزتها آنفًا - هى أن البحث عن الاعتراف لابد أن يفضى بالضرورة إلى كفاح مرير يحكمه صراع من أجل الاعتراف، إنها تجعل تطور الهوية مستحيلاً، فالهوية لا يمكن أن تتحقق فى ظل هذه النزاعات والمشكلات الملحة، وقبل أن نتحول إلى تحليل المعطيات المتاحة هنا فعلينا قبل كل شيء أن نحدد المشكلة.(٢١)

إن البحث عن الاعتراف يتصل اتصالاً وثيقًا بعلاقة محفوفة بالمخاطر بين أصحاب البلاد الذين يتمتعون بالإحساس بالعدل والمساواة فى أوطانهم من جهة، وبين الآخر المختلف من جهة أخرى، فكل امرئ يتمنى أن يعترف به الآخرون على أنه مساوٍ لهم فى الحقوق والواجبات؛ لأن كل تعبير عن اللا مساواة يعنى الاستبعاد والتمييز، على أن المرء أيضًا يتمنى أن يفهمه الناس على أنه شيء خاص ومتفرد، أو على الأقل محترم رغم اختلافه، من الواضح أن التوتر موجود فى تلك الرغبة المزدوجة للاعتراف، والحق أن تحقيق الرغبة فى الاعتراف المزدوج بالنسبة للمسلمين ضرب من ضروب المستحيل، فبمجرد أن يُوصم المرء بأنه مختلف ومتخلف، تنشأ مشكلة المساواة، وبمجرد أن يُعامل الآخرون المرء كمساوٍ لهم حتى ينشأ السؤال حول الحق فى الاختلاف، ويبدأ القلق حين يُعامل المختلف على أنه مشابه،(٢٢) ولن أذهب إلى أبعد من ذلك فإن العلاقة بين المساواة والاختلاف فى الواقع غير مثيرة للمشكلات عندما يقابل الخاص بالاعتراف أو على الأقل بالانفتاح وحسن النية، والسعى لمعرفته، ويرى تشارلز تايلور(٢٣) أن الثقافات

(٢١) من العسير - فى إطار هذا النص - مناقشة جميع الأسئلة التى تم تناولها فى الدراسات الاجتماعية - الفلسفية الكثيرة التى نشرت حول مسألة السلطة والاعتراف، وضمن الدراسات المهمة هنا كتاب بعنوان: الوصمة Stigma، من تأليف إى. غوفمان، فرانكفورت، 1980، ومقال هـ. بهابا: "التذكير بفانون: الذات والنفس والظرف الكولونيالى"، ومقال بى. وليامز ولورا كرسمان (تحرير)، الخطاب الكولونيالى ونظرية ما بعد الكولونيالية: دليل القارئ: (همل همبستيد: هارفستر، ١٩٩٣)، ص: ١١٢ - ١٢٣. وجى. بتلر، الحياة النفسية للسلطة: نظريات فى الإذعان، ستانفورد: مطبعة جامعة ستانفورد، ١٩٩٧، وف. فانون، "المعذبون فى الأرض"، مين شوركامب، ١٩٨١.

(٢٢) على سبيل المثال انظر: دوتمان، "بين الثقافات."

(٢٣) تايلور، "والسياسة والاعتراف."

تتبادل التأثير والتأثر، لأن كل ثقافة لها قيمة فى ذاتها، ففرقة الزن البوذية – على سبيل المثال – تتمتع باعتراف أساسى فى أوروبا، وهناك ممارسات معينة أخرى نمت فى ظل رد الفعل الإيجابى الذى أبداه الناس لها،[٢٤] فكل من ينتمى إلى هذه الجماعة الدينية يستطيع بسهولة أن يظهر تفرده دونما حاجة إلى السؤال عن المساواة والاعتراف.

ولكن الأمور لا تجرى على ذلك النحو فى حالة الإسلام المحافظ، ومن ثم فإن المسلمين يواجهون المشاكل فى سعيهم إلى الاعتراف، وفى سعيهم إلى إقناع الآخرين باختلافهم، عندئذٍ يصبح الإقرار بتفردهم عبئًا على حصولهم على المساواة، أو ظفرهم بالمساواة جورًا على اختلافهم وتفردهم، عندئذٍ لا يصبح التركيز على التفرد مكسبًا لنسق القيم الإسلامية، ولكنه يصبح مقصودًا للنيل من مبادئ هذا التفرد وهذه القيم، فتصبح الخطوة التالية – وهى الاستبعاد – سهلة التحقيق، على ذلك النحو يستطيع المرء أن يقول إن السعى إلى الحصول على الاعتراف بهذه الطريقة لا يفضى إلى شىء، ولا يؤدى إلى نتيجة.

إلى هنا نكتفى من الحديث عن مشكلة الجيل الأول من المهاجرين، ونقترب من مشكلة الهويات عند الجيل الثانى فى مواجهته مع المجتمع الأوروبى، فالمجتمعات الأوروبية تلجأ إلى الالتفاف والمراوغة والتشويه، عندما يكون هناك مسلم فى أوروبا يبحث عن الاعتراف كمسلم أوروبى، وأريد فيما يلى من الصفحات أن أستعرض الخيارات الأساسية للحصول على الهوية التى أتاحها الجيل الثانى من المهاجرين فى مواجهتهم مع المجتمع الأوروبى، سوف أتبع طريقة ماكس فيبر فى أن أجعل المواقف يكشف بعضها بعضًا، فعند قراءة كل موقف من المواقف تتكشف مشكلات المواقف الأخرى، مما يكشف صعوبة المأزق كله.

---

(٢٤) انظر: بين أخرين: سغرد كلنكامر،القضاء على أشكال الحياة الإسلامية الحديثة، ماربورغ، ديــاغنول، ٢٠٠٠، ص: ٢٥٣.

خيار ١: النضال من أجل المساواة:

ربما كانت أكثر المطالب وضوحًا لأقلية دينية هو النضال من أجل المساواة والحقوق المتساوية، والمسلمون يطالبون أن يصبح صوتهم مسموعًا، وأن تُؤخذ مطالبهم مأخذ الجد كمطالب غيرهم من الأقليات الأخرى، وعندما يتم ذلك يصبحون مشاركين فى حياة مجتمع مدنى منفتح، ومن الحقوق الفردية التى يطالب بها المسلمون الحق فى المعاملة بالمثل، على المستوى الرسمى والمستوى الفردى فى الشارع بين المواطنين أنفسهم، والمعاملة المتساوية لهويتهم فى جميع مناحى الحياة كما يقول جورغن هابرماس.[٢٥] لقد تَكَّون لدى انطباع بأن مؤيدى هذا الموقف يشاركون هابرماس هذا الحلم بحماس شديد عندما أنعم النظر فى شهاداتهم حول نموذج المجتمع المثالى، إن هذا الموقف يضع النضال ضد التمييز، ضد أى لون من ألوان المعاملة غير المتكافئة، فى الواجهة.

هذا الموقف يفهمه المسلمون الذين ينظرون إلى الإسلام على أنه علاقة بين المرء وربه، أو الذين يشعرون بصلة روحية بين الاتحاد الإسلامى التركى للشئون الدينية الـــ *DİTİB*. إن وصف إيلان غنسل[٢٦] لمثل هذه الجماعة من المسلمين لوصف دال، هؤلاء ينشدون الإسلام من أجل الإسلام، إسلام قبلوه بمحض إرادتهم، ودون إجبار من أحد، وهذا النوع من الإسلام يختلف عن إسلام الوراثة، ويختلف عن الإسلام الموروث عن الآباء والأجداد دون تدبر أو دراسة من قبل المرء، أى: دون أن يعمل فيه عقله وفكره، إن هؤلاء الذين يقبلون الإسلام بمحض إرادتهم يعرفون من خلال إيمانهم بالله لا غير أنه لا إكراه فى الدين الإسلامى. "أى: إنه لا يجوز لأحد أن يجبر أحدًا على الإيمان والإسلام" فلماذا أُصَلى؟ إنما أُصَلى من أجل

---

(٢٥) ج. هابرماس، "الاعتراف فى النضال الديمقراطى لدولة القانون". فى سى. تايلو (تحريـــر) التعدديـــة الثقافية وسياسة الاعتراف، فرانكفورت / مين: فيشر، ١٩٩٢، ص: ١٥٨.

(٢٦) إ. غنسل. "صور الإسلام فى الشتات: دراسة إثنوغرافية للأسرة التركية فى برلين". رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدراسات الإسلامية، الجامعة الأوروبية فى فيادرينا فرانكفورت، ٢٠٠٣.

سلامتى العقلية. لماذا أصوم؟ لا أصوم من أجلك، ولا من أجل أبى ولا من أجل أمى وأبنائى وزوجى، أنا أصوم من أجل نفسى."(٢٧) على مستوى الأسرة نجد أن النساء اللاتى ترتدين الحجاب التقليدى واللاتى لا ترتدين الحجاب يعشن تحت سقف واحد، ونجد أن الأكبر سنًا يصلون بانتظام، وأن الأصغر سنًا لا يصلون، يختلف الأطفال إلى دروس القرآن، ولكن الأسرة تتسامح عندما تتزوج الابنة من غير المسلم، مثل هذه الأسر تشك فى جدوى المنظمات الإسلامية المتمتعة بالقوة، وإنما تنظر إلى هذه المجتمعات بوصفها مؤسسات متطفلة بين الفرد والمجتمع، وغالبًا ما تلعب دور الموجه الذى يكتفى بإصدار التعليمات، إنها تتهم أعضاء المجتمع بالإفراط فى الوثوق فى السلطات، أو بأنها تطيع الأئمة طاعة عمياء دون أدنى قدر من التفكير، إنها ترى أيضًا أن الدوغما Dogma التى تسود فى المجتمعات لا تتسق مع طريقتهم فى التعليم الفردى والعقيدة.

هذا هو الإسلام كما يراه الكثيرون من المسلمين فى أوروبا بعيدًا عن الجمعيات الرسمية، والمنظمات المؤسسية، ويتمنى الذين يرون الإسلام على ذلك النحو أن يشيع هذا الفهم فى أوروبا ويستقر على هذه الصورة، ولكن ذلك لا يمنع من وجود آراء أخرى لها احترامها، وقراءات مختلفة لها تقديرها، بل إن هذه القراءات المختلفة والتصورات المتباينة من الشروط الضرورية لتنمية الإسلام وتعزيز وجوده ودفعه للاتساق مع الحداثة، التى هى بدورها من الشروط التى يجب توفرها حين نريد أن نظهر للآخرين أهمية الإنجازات التى حققها الإسلام للحداثة، وأتذكر عبارة قيلت فى هذا الصدد شائعة على أفواه المثقفين والباحثين، وعلى أفواه بعض العامة أيضًا: "إن الغرب يتخلف وراء القرآن، ونحن نتخلف وراء الغرب."

ولكى تتطور هذه الرؤية لهذه الممارسة الدينية الفردية إلى أسلوب حياة مقنع، فمن الضرورى أن نجد الحل لمشكلة معادلة السلطة والتمييز التى أشرنا إليها آنفًا، فالمجتمعات الأوروبية قد تقبل الإسلام إذا كان الإسلام صوتًا جاذا، بل هى

---

(٢٧) انظر: المرجع السابق، ص: ٤٤.

مضطرة إلى أن تقبله إذا كان صوتًا جادًا يشارك فى تطوير حياتها ودعم مستقبلها، ولكن ذلك يحتاج – ضمن ما يحتاج – إلى رغبة فى قبول مطلب يورغن هابرماس فى فصل المحتوى العام للدساتير عن الموروثات المحلية ذات الصبغة الخاصة، مع افتراض أن ذلك ممكن على أية صورة من الصور.[٢٨] فقد ذهب المجتمع البريطانى فى تحديد "بريطانيته *Britishness*" إلى أبعد مما ذهبت إليه سائر مجتمعات الدول الأوروبية فى هذا المجال، إننا لا نكاد نرى مثل هذه الاتجاهات فى أى مجتمع من مجتمعات القارة الأوروبية.

تتصل هذه الرؤية لــ "الإسلام ذى الصبغة الفردية" اتصالاً وثيقًا بالمدرسة الإصلاحية "الليبرالية". ومن خصائص هذه المدرسة – حسب طارق رمضان – خصيصة التركيز القوى على العقلنة وعلى القيمة الأساسية المنوطة بالفرد. إن أنصار هذه المدرسة يجاهرون بأنه لم يعد من الممكن – ولدواعى التطور التاريخى – اتخاذ القرآن والسنة أساسين للسلوك الاجتماعى، وإن إعمال العقل يجب أن يكون هو المحك فى صياغة المعايير التى تحكم السلوك الاجتماعى.[٢٩] وهذا ضرب من الإسلام يقبل تعددية المعايير والقيم، ويقبل اجتهادات الأفراد فى سعيهم إلى الوصول إلى الحقيقة، ولكن هذه الرؤية لن يُتاح لها التطور والنمو ما لم تُحل مشكلة السلطة والتمييز، وما لم تُحل معضلة السلطة والتمييز سيفضى هذا الموقف بسهولة إلى ضرب من نكران الذات، ونوع من أنواع الانصهار والضعف، فمن حق الإسلام أن نقبله كصوت جاد، ومن واجب المجتمعات الأوروبية أن تقبله بجدية إذا ما قُيض لهذه الرؤية الليبرالية أن تفرض نفسها وأن تزدهر بين المسلمين المهاجرين، سيكون ذلك معناه أن الإسلام صالح لتطبيق مبدأ هابرماس عليه، فى التركيز على المحتويات العالمية الشاملة للدساتير، وليس على خلفيتها ذات الصبغة الخاصة والمحلية.

---

(٢٨) هابرماس، "النضال من أجل الاعتراف،" ص: ١٦٦.

(٢٩) طارق رمضان، المسلمون فى أوروبا، ماربورغ: MSV، ٢٠٠١، ص: ٣٠٠.

إن أنصار هذا الإسلام "ذى الصبغة الفردية" يعانون من الاستبعاد والعجز عن الفعل، ويعانون من كثير من المتاعب فى سبيل الدفاع عن مواقفهم، وكما سنرى عندما نتحدث عن الموقف الآخر المقابل أنهم مضطرون إلى التضحية ببعض من مبادئهم الأساسية، وهم مضطرون إلى هذه التضحية لأنهم لن يجدوا أمامهم سوى العجز عن العمل، وممارسة طقوسهم الدينية فى السر وليس فى العلن. كما تفعل الأسرة التى وصفتها لنا آيلن غنسل، هنالك يعيشون فى عالم "تركى" أقرب ما يكون إلى الحياة التركية مع بعض المظاهر الحضارية ذات الصلة بأسلوب الحياة الغربية، يعيشون فى برلين، ويحتفظون بعلاقات منفعة مع المجتمع الألمانى، وهم يرفضون المطالب التى تدعوهم إلى الانصهار فى المجتمع الألمانى.

أجل ... فيما يتصل بالانصهار فى المجتمع الألمانى ... لماذا أضطر إلى الانصهار؟ إذا كان ذلك من أجل اللغة فأنا أقبل المبرر ... ولكن فيما يتصل بالعمل وحركة الحياة فى المدينة، وإلى أى مدى ينبغى أن أنصهر فى المجتمع المضيف، لا أفهم، ولكنى عندما أسمع هذه الأمور فإنى أجد فى نفسى ميلاً إلى مقاومة ذلك كله.[٣٠]

(٣٠) مقابلة لم تُنشر، أجراها إيه.غنسل، ٢٠٠٢.

خيار ٢: النضال من أجل حق الاختلاف:

نأتى إلى أنصار الموقف الثانى، وهو ما يسمونه الموقف "الملتزم بالجماعية"، وهم ينطلقون من الموقف الأول تحديدًا، وهم يرون موقف الفرديين خاليًا من الأمل، وهم يتساءلون: كيف يمكن للمرء أن يعيش حياته مع اختلافه وعزلته فى فضائه الخاص؟ أليس الضياع من طبيعة المهاجر منذ البداية؟ وهم يرون أن الإسلام فى هذه الحالة يصبح شيئًا يستحق أن نخفيه، أو نتوارى منه مثل وصمة العار التى ينبغى أن يخجل منها الإنسان، وليس خفيًا أن المجتمع الأوروبى يقبل العيش مع المسلمين ذوى النزعة الفردية، حينئذٍ لن يكون مضطرًا إلى الخوف من الإسلام، ولن يكون مضطرًا إلى تغيير أسلوب حياته حسب تعاليم الإسلام، وعندئذٍ لن يحرز المسلمون تقدمًا فى مجال البحث عن الاعتراف، وعن حقه فى ارتداء الحجاب على سبيل المثال، ستظل الفتاة التى ترتدى الحجاب معزولة عن المجتمع، من المهم إذن أن نناضل من أجل الموقف الجماعى، من أجل خلق مجال إسلامى واسع صالح للحركة الجماعية، ومن أجل أن يصبح الإسلام طريقة حياة مقبولة فى المجتمع الأوروبى، يجب أن ينظر الناس إلى اللباس الإسلامى كما ينظرون إلى قلادة العنق المحلاة بالصليب، يجب أن تصبح الفتاة المسلمة قادرة على ارتداء حجابها بثقة فى النفس وشىء من الفخر. عندئذٍ يصبح الرداء الإسلامى رداءً خاصًا بالمسلمين، وليس مجرد لبس مختلفٍ يوحى بالعزلة ويوجب الاستبعاد، باختصار... بينما يطالب أنصار الموقف الأول الفردى بالمساواة، يضع أصحاب النزعة الاشتراكية الجماعية جل تركيزهم على حق الاختلاف، ويطالبون من خلاله بالمساواة، إنهم يصرون على أنهم مختلفون، وأن من حقهم أن يكونوا مختلفين، وهم يتوقعون من الأغلبية أن تحترم هذا الاختلاف، إن النضال من أجل الحقوق الجماعية للمجتمع الدينى حق أصيل وأساسى فى هذا الموقف الثانى.

لن يُتاح للمرء أن يكسب معركة النضال من أجل الحصول على حقوقه إلا من خلال الجهود الجماعية، على النقيض من ذلك يصبح الفرد ضائعًا معزولاً إذا

تصرف كفرد، وتأسيسًا على هذه النظرة يميل أنصار الموقف الجماعي منذ البداية إلى التركيز أكثر على التضامن الجماعي من أنصار الموقف الفردي، وشأنهم في ذلك شأن الجماعات الأخرى، تبدو عملية بناء المجتمع وسيلة من وسائل المقاومة، أو قُل: سياسة من سياسات المقاومة، ونتذكر ما قاله بول غلروي عن "بريطانيا السمراء" فربما ينطبق على المجتمعات الإسلامية:

لا يجسد المجتمع حينئذٍ ضربًا من الأيديولوجية المختلفة، بل يجسد مجموعة معينة من القيم والمعايير الشائعة في الحياة اليومية: تبادل المنافع، والتعاون، والبحث عن الهُوية، والتكافل، يتجلى ذلك كله في تصرفات السود البريطانيين، حين مالوا للهروب، وتغيير أشكال التبعية التي جلبت "الأعراق" إلى الوجود.[٣١]

باختصار يركز أصحاب الرؤية الجماعية تركيزًا قويًا على أهمية الحياة المشتركة، ففي رأيهم أن الإسلام لا يحيا حقًا إلا في وسط الجماعة، وأن الحياة دون الجماعة تبدو غريبة لا يمكن تصورها، وهم يرون في أفكار الفرديين تقليدًا باهتًا للإسلام القائم كله على أعمال الروح.

يقول أنتوني بي. كوهين:[٣٢] إن بناء المجتمع يتطلب بناء رموز اتفق عليها أعضاء الجماعة، ومن خلالها يمكن للمرء أن يرسم حدود الهوية الجماعية، فالإسلام الجماعي يرى أن رمزية الجسد في القلب من نسقه الرمزي، والجسد يعني فيما يعني الملابس، خاصة ملابس النساء، وهي رمز قوي من رموز الاختلاف في نظر مجتمع الغالبية، وفي نظر مجتمع الفرديين على السواء، وأهم ما في الملابس "العمامة" وهي الشكل المائز للحجاب الإسلامي، وهي التي شاعت في تركيا بعد عام ١٩٨٠، وتختلف عن الحجاب التقليدي اختلافًا واضحًا.[٣٣] وهو يرمز بصفة عامة إلى إعلان المرء الانتماء إلى الأسرة الإسلامية. على أن ما يبدو متسقًا

---

(٣١) جيلوري، الحركة المدنية الاجتماعية، ص: ٤١٤.

(٣٢) إي. بي. البناء الرمزي للجماعة، لندن، نيويورك: روتلدج، ١٩٨٥.

(٣٣) إن. غول، "الجمهورية التركية والحجاب"، "المرأة المسلمة في تركيا الحديثة"، برلين: بابل، ١٩٩٥.

متوافقًا من الخارج لا يبدو كذلك عند إمعان النظر فى الباطن، بل قد يظهر عكس ما يدل عليه الخارجى الواضح، وهذا شأن الجماعات الدينية كلها وليس مقصورًا على الجماعات الإسلامية؛ فتشير الملابس إلى اتحاد فى الشكل دون أن يكون ذلك دالاً على وحدة فى العقيدة، واتساقًا فى الفكر، وفى وسعنا أن نثبت الكثير من الدوافع التى تدفع المسلم إلى ارتداء العمامة (٣٤)، وهى دوافع قد تأتى مجتمعة، وقد تأتى منبتة الصلة الواحدة عن الأخرى، فقد تنطوى العمامة على معنى النقد لأخلاق الغرب الجنسية، وخاصة الاتصال الجنسى غير المشروع أو ما يسمونه "الإباحية"، وقد تنطوى العمامة على إشارة إلى الزهد الجسدى، والبعد عن الانغماس فى الشهوات، وقد ينطوى ارتداء العمامة، على رغبة لدى الرجل أو المرأة فى إظهار إسلامه أو إسلامها على رءوس الأشهاد، الأهم من ذلك كله أن ارتداء العمامة – وهذا أكثر ما يعنينا فى هذا المقام – قد يدل على رغبة فى الاختلاف الجذرى فى ميادين الرأى والنقاش، وهذا ما يحدث بالفعل بين أنصار النسوية المسلمين المؤمنين بها، ونضرب لذلك مثلاً بحادثة جرت فى الحزب الملى حين وقفت نساء مسلمات يعارضن العنف الأسرى بشدة، ويبدين معارضتهن للزيجات المفروضة فرضًا، ويهبن بالنساء أن ينشطن فى الحياة العامة، وبالرجال أن يساعدوا زوجاتهم فى المهام المنزلية، وقد أحنقت هذه المناقشات عليهم الحضور من الرجال، وأججت ثورتهم ضد المتحدثات، ولكن النسوة كن يرتدين الحجاب مما اضطر الرجال إلى الإنصات دون أن يحتدم النقاش إلى مستوى الشطط، ودون رفض ما تطرحه النسوة رفضًا قاسيًا. ولم يكن لهؤلاء النسوة أن يتحقق لهن ما يردن من النقاش إلا بعد أن كسبن ولاء الحاضرين العقدى على الأقل، ولم يكن ليتم لهن ذلك دون ارتداء الحجاب أو العمامة النسائية.

---

(٣٤) جى. جولى، "الهوية الإسلامية للإناث فى الشتات: المرأة المغاربية والتركية الأصل، فى ألمانيا وفرنسا"، خطة بحث للتسجيل للدكتوراه فى الجامعة الأوروبية فى فرانكفورت/ أودر، (٢٠٠٢).

إن الموقف الجماعي وثيق الصلة بالمنهج الإصلاحي السلفي حسب ما ينبئنا طارق رمضان، فالتركيز على الروابط القوية بمنظومة المجتمعات لها خلفيات شرعية ضاربة في جذور العقيدة السلفية، على أن هذا الرأي ليس بالرأي الثابت في موضعه، بل إنه قابل للتغيير، بل إنه يهدف فيما يهدف إلى إيجاد التوازن بين العقل والوحي، أو بين العقل والنقل عن الوحي. وهو يهدف أيضًا – من خلال الاجتهاد – إلى التماس الحلول الصحيحة شرعًا للتحديات الجديدة التي يواجهها المسلمون في أوروبا. فالنضال من أجل الحق في الاختلاف يتفق مع التوجه نحو الشريعة التي جاء بها محمد، (فالاختلاف والإصرار على الاختلاف من الجوانب المرعية في شريعة محمد)، وفي الوقت نفسه يتفق مع مراعاة الظروف الجديدة للحياة في أوروبا عند السعي إلى وضع التشريع الإلهي موضع التنفيذ، إن الهدف هو الحفاظ على الهوية الإسلامية والطقوس الدينية، والاعتراف بقوانين البلاد الأوروبية، والاندماج في الحياة التي يحياها الناس في البلد الأوروبي الذي يعيش فيه المسلم.[٣٥]

ولا تخلو عملية بناء الجماعة، في أحيان كثيرة – من التركيز الشديد على التضامن الجماعي – فمن يناضل من أجل الحقوق الجماعية يريد أن يرى ما يشهد على نهوض قوة مضادة متمثلة في الوحدة الداخلية للجماعة، وفي العادة لا يؤدي النقد الذاتي – خاصة لقيادة الجماعة – إلى الهدف المرجو منه. فكثيرًا ما يكون الضبط الاجتماعي المتشدد مصحوبًا بإنزال العقاب بالغرباء والمنبوذين، وخوفًا من الاستبعاد لا يتم الإعلان عن التناقض، ولكن يتم التعبير عنه فيما بين أفراد الجماعة. وليس هذا معناه وجود من فرض التحكم فرضًا من خارج الجماعة؛ فهذا التحكم أو الضبط يتحقق بجهد أعضاء الجماعة، ويمارسه أعضاء الجماعة الذين يحرصون على تماسك البناء، وسلامة القيادة، في مثل هذه الحالات لا يُؤخذ برأي الفرد، وإنما يُؤخذ برأي من اختارتهم الجماعة للحديث، ومن فوضتهم

---

(٣٥) رمضان، المسلمون في أوروبا، ص: ٢٩٨.

لعرض الخطط والبرامج والقناعات، لأن هذه الخطط والبرامج والقناعات متجسدة فى الواقع، وعلى مسئولية هذه الشخصيات المختارة.[٣٦] إن البناء الرمزى للمجتمع ومعاقبة الانحراف تطبع هذا الموقف بطابع التشدد.

يبدو أن الميل إلى نكران الذات متصل برأى يقول: إن اضمحلال القيم الفردية يمثل آلية مهمة فى أى نظام لكى يحقق الانضباط.[٣٧] إن الإعلان عن الفردية، وعن الصياغة المستقلة للآراء، يمكن تحت ظروف معينة، أن يضعف أى قضية؛ لأن ذلك يسهم فى عزلة الفرد عن الجماعة ومن ثم خضوعه.

إذن هنا تتضح المشكلات التى تحيط بالتأكيد الجماعى على الذات، فالهدف من هذا التأكيد هو بناء قوة مضادة تقف فى وجه العجز والتمييز، ولكن تُوجد أيضًا نزعة إشكالية لاستنساخ بنيات السلطة داخل هذه الجماعات، وكلما قويت شوكة هذه البنيات كلما اشتد ضغط المجتمع عليها، ومن ثم تصبح هذه الجماعات مواقع تمارس فيها السلطوية الداخلية. إن شعار المتشددين الجدد القائل: "ثق فى المرجعية، أو كن واثقًا فى السلطة، كثيرًا ما ينطوى على إشكاليات عدة بالنسبة إلى أنصار الإسلام الفردى. ومن جهة أخرى – وحسب أنصار الإسلام المتشدد الجديد *neo-orthodox Islam* – فإن موقف الفرديين يفضى إلى استسلام الذات.

---

(٣٦) بى. بورديو، الفروق الاجتماعية الدقيقة، روتلدج، فرانكفورت، شوركامب، ١٩٨٢، ص: ٦٦٥، ولأمثلة من الحزب الشيوعى، انظر: المرجع السابق: ص: ٦٦٧.

(٣٧) ميشيل فوكو، النظام والعقاب: مولد السجن، فرانكفورت فى شارع مين، شوركامب، ١٩٩١.

خيار ٣: رفض النضال من أجل الاعتراف:

الموقف الثالث الذى نراه واضحًا عند المسلمين من الجيل الثانى يمكن وصفه بأنه الموقف المناوئ للهيمنة، إنه موقف يرفض الموقف الفردى والجماعى كليهما؛ لأنهما فى رأى أنصار ذلك الموقف يبحثان عن الاعتراف، سواء فى شكل الاعتراف بالمساواة أو الاعتراف بالاختلاف. يرفضونه لأنه فى النهاية يؤدى إلى طريق مسدود دائمًا، وهذا الموقف الثالث موقف حساس إزاء مسألة القوة والهوية، لأن هذا الموقف نشأ وترعرع بمجهود مثقفى الفكر النظرى الذى يتمحور حول الذات.[٣٨]

يرون أيضًا أن بحث المرء عن الاعتراف به كند لغيره أو كمختلف عنه يعنى الاستسلام الكامل؛ لأن المرء فى هذه الحالة يعطى الغير (الغير: الذى لا ينتمى إلى جماعته حق تحديد هويته) يعطيه سلطة تحديد من هو المسلم الصالح ومن هو المسلم الطالح، وهذا ليس إساءة فى حق المسلم فحسب، وإنما هى متاهة يقع إنكار الذات فى طرفها الأخير؛ ببساطة لأن المرء فى النهاية مضطر إلى أن يعِّرض نفسه لأحكام القيمة التى يطلقها الآخرون أصحاب الدين الآخر، يتساءل أصحاب هذا الموقف: من الذى أعطى الشرعية لمجتمع الأغلبية لانتحال دور القاضى الذى يتولى الحكم على الإسلام والمسلمين؟ ليس التفوق الأخلاقى بأية حال من الأحوال. إن أحد القضايا المهمة التى تتناولها مجلة الـ *D.I.A.* – وهى مجلة (الإسلام البديل) – التى تحررها وتنشرها جماعة دولة الخلافة،[٣٩] وتخصص منتدى كاملاً للنقيض الثورى لهذا الموقف، هو الهجوم على أخلاق الغرب، فمن هم الذين أنتجوا الفاشية والاستعمار وارتكبوا الإبادة الجماعية ضد اليهود؟ فالإرهاب الذى هو الخاصية المتأصلة فى طبيعة الغرب عبر تاريخه كله، يتحول الآن إلى صدور المسلمين على وجه التحديد حسب ما يرى أنصار هذا الموقف، وهم يرون

---

(٣٨) بتلر، الحياة النفسية للسلطة.

(٣٩) ظهرت المجلة من عام ٢٠٠١ إلى ٢٠٠٣ عندما أُغلقت بسبب ضغط سلطات الشرطة.

أن ما تفعله إسرائيل بالفلسطينيين وما يحدث فى الشيشان وأفغانستان والعراق أمثلة حية على السياسة الاستعمارية القائمة على الظلم، إن هدف هذه السياسة – كما يقولون – هو سحق الصوت الوحيد الذى يعارض خطاب الهيمنة الراهن فى العالم، فمن يريد الوصول إلى أرضية مشتركة مع القوة المهيمنة (أو يستظل بظلها) – كما يفعل القرديون والمتشددون الجدد – سينتهى به الأمر إلى تشتيت القوة الكامنة فى الإسلام، على أن يصبح البديل الراديكالى المقابل، وهذا قول لا يمكن تبريره أو قبوله من الناحية اللاهوتية، ويجب على المرء أن يحتفظ بالمواقف الإسلامية التى تتصف بعدم القابلية للتفاوض.

إن الموقف المناوئ للهيمنة تتصل وشائجه بالموقف المتطرف ultra-orthodox، إنه يشدد على النقاء والمصداقية، ويفصل نفسه عن المواقف التى لا تتسم بالطهارة والنقاء فى نظره، والحدود التى تنهض فى مواجهة مجتمع الأغلبية هى نفسها التى تنهض فى مواجهة المسلمين الآخرين، فهم ينتقدون المسلمين الآخرين؛ لأنهم قبلوا قواعد اللعبة، وخيانة الإسلام، وهم مغرقون فى الدوغماdogma، ونزاعون إلى عقاب كل انحراف، ولهذا الموقف جانب ثورى وصوفى، إن أصحاب الجانب الثورى، كما تمثله جماعات مثل دولة الخلافة وحركات أخرى مشابهة[٤٠]، يصرون على القيام بثورة فى العالم الإسلامى؛ لاسترداد الإسلام الحقيقى النقى، ويرى هؤلاء الحالمون بهذه الثورة العالمية أن أوروبا هى القاعدة التى ينبغى أن تنطلق منها جهودهم. وأما أصحاب الجانب الصوفى فهم من الأتراك المنضوين تحت عباءة جماعة السليمانى.[٤١] ويختلف المتطرفون الصوفيون عن المجتمعات الأرثوذوكسية فى فهمهم للتجديد، ففى حين تفسر الأولى التجديد على أنه إعادة إحياء، يتطلب العودة إلى الأصول وتحرى

---

(٤٠) على سبيل المثال حزب التحرير الذى كان نشطًا فى بريطانيا العظمى ومؤخرًا فى ألمانيا. س. ت. فاروقى، المسألة الأصولية: حزب التحرير والبحث عن خلافة إسلامية، لندن: غرى ستيل، ١٩٩٦.

(٤١) من بين المهاجرين ذوى الخلفيات العربية والجنوب آسيوية فى فرنسا وبريطانيا، نجد أن جماعة التبليغ أكثر الحركات الإسلامية تأثيرًا بوصفها جماعة سلمية أرثوذوكسية.

الدقة فى الاتباع، فإن الثانية تفسر التجديد على أنه إعادة تفسير الماضى، إنهم يشددون على الحاجة إلى إعادة التفسير للتصدى لتحديات المجتمع الراهن.(٤٢)

يهاجم الموقفان الآخران الموقف المتطرف بحدة، ففى رأى المنتقدين للإسلام الفردى، يصبح هذا الموقف غير واقعى، ففكرة أن الفرد يمكنه التصرف بمعزل عن المجتمع فكرة وهمية تفتقر إلى الواقع، وينكر الموقف المناوئ للهيمنة أن العيش كمسلمين فى المجتمع الأوروبى يعنى، كما يقول ستيوارت هول "إنهم نتاج تواريخ وثقافات متعددة متواشجة، تنتمى فى الوقت نفسه إلى أوطان كثيرة وليس إلى وطن واحد بعينه".(٤٣) على المرء أن يظهر أيضًا أن المتطرفين – على الأقل بدرجة معينة – يخدعون أنفسهم فى تركيزهم على النقاء الثقافى والاستبداد الدينى، وكما بيَّنا كثيرًا فى غير هذا المقام(٤٤) يتعامل التطرف الاستباقى الثورى مع تراثهم الخاص من البراعة التى اكتسبوها فى المدارس الأوروبية والجامعات، وكان لها الأثر الدائم على لغتهم وأسلوب تفكيرهم، ويتجلى ذلك أكثر ما يتجلى عندما تتبنى مواقفهم واختيارهم للمفردات لغة اليسار المتطرف، وأحيانًا إلى درجة بعيدة، والمتطرفون – شأنهم شأن الآخرين – كما يقول هول: ناقلون لا يخطئون، أو مترجمون لا يغيرون ما يترجمونه.

---

(٤٢) جى. جونكر، موجة كبيرة من الله: رابطة المركز الثقافى الإسلامى فى أوروبا، بلفيلد: نسخة مصورة، ٢٠٠٢، ص: ١٧٩. ä

(٤٣) ستيوارت هول، "مسألة الهوية الثقافية" فى ستيوارت هول ودافيد هلد وتونى ماكغرو (تحرير)، الحداثة ومستقبلها، كامبردج: مطبعة بولتى.

(٤٤) عزيز العظمة، الإسلام وضروب الحداثة، لندن: روتلدج، ١٩٩٣. جى. كيبل، "الضواحى الإسلامية"، باريس، طبعة سيول، ١٩٨٧. ديليو. شيفور، "الحركات الإسلامية فى الشتات". "جاذبية الإسلام السياسى بين الأتراك الألمان من الجيل الثانى من المهاجرين الأتراك"، أكسفورد: برنامج المجتمعات العابرة للقومية – سلسلة أوراق العمل، http://www.transcomm.ox.ac.uk، ١٩٩٩؛ و. شيفور، رجال الله: المسلمون الأتراك فى ألمانيا، دراسة حول الأدلة الدينية، فرانكفورت فى شارع مين: شوكرامب، ٢٠٠٠.

ويجيء النقد الثانى من ممثلى الإسلام الفردى، وهو نقد ينصب على التعصب الطائفى لأنصار الموقف الثورى المناوئ للهيمنة، فالتأكيد على النقاء والأصالة عادة ما يكون مقرونًا بسياسة استبعاد واضحة للمواقف الأقل نقاء، ولا يصطنع المتطرفون جدارًا بينهم وبين مجتمع الأغلبية فحسب، ولكنهم يصطنعون جدارًا بينهم وبين المسلمين الآخرين الذين يتهمونهم بالتورط فى النظام القائم، ومن ثم هم متهمون بخيانة الإسلام، أن هذا الجدار الذى صنعوه بينهم وبين الآخرين يفضى فى النهاية إلى الفكر الدوغماتى، ويسارع بمعاقبة أى انحراف ممكن عما يُعتقد أنه صحيح العقيدة.[٤٥] والحق إن هذه النزعة إلى الانفصال والتعصب تظهر المسلمين الآخرين بوصفهم متناقضين، لا يتبعون تعاليم الإسلام الذى يحث على الوحدة ومبدأ الوضوح والمكاشفة.

وقد يوافق المسلمون المتطرفون ذوو التوجه الجماعى على نقد الفرديين جزئيًا، على أنهم قد ينحون باللائمة أيضًا على السياسات المناوئة للهيمنة كونها مضللة أو موهمة. على أن السعى إلى إيجاد مساحة للإسلام فى المجتمعات الأوروبية سعى محمود من أى مصدر كان. ففى النهاية ستكون مساعى المناوئين للهيمنة شوكة فى حلق أعداء الإسلام على كل حال.

ويواجه المتطرفون المسلمون هذا النقد بشيء من الرضا، على أنه من قضاء الله وقدره، فأبسط شيء أن الله لا يريد لفئة من المؤمنين أن يتخلقوا بالأخلاق الغربية، وأن تكون فئة أخرى من المؤمنين راغبة عن المواقف المهمة لا لشيء إلا لكى تنحاز إلى أعداء الإسلام، ومن هذا المنطلق يتمنى المرء أن تكون إرادة الله فى جانب من ينصاعون لما جاء به وحيه، ويطيعون إرادته على خير ما تكون الطاعة.

---

(٤٥) شيفور، رجال الله، خاصة صفحات: ١٥٥ – ٢٠٣.

يلوم أنصار الإسلام الفردى التطرف بسبب نغمة التسلط التى يحسّونها فى لغته، والتسلط يتضاد مع أفكار المسلمين الفرديين حول الإسلام المكتفى بذاته، وهو إسلام لا يقبل توجيهًا من سلطات أو مرجعيات أخرى، ولكنه يقوم على المعرفة الفردية والنقدية لما جاءت به الكتب السماوية، إنهم يلومون مذهب المتطرفين بسبب روحه الطائفية، وطبيعته المتعصبة، والتى تتضاد مع ما يعدونه جوهر الإسلام؛ وهو حب السلام والتسامح والمصارحة.

من جهة أخرى يلقى أنصار الإسلام الأرثوذوكسى الجدد باللوم على الفرديين؛ لأنهم ليبراليون أكثر مما ينبغى؛ ولأنهم يسمحون أحيانًا حتى بما يخالف شرع الله، إن ممارسات الفرديين - حسب ما يرى أنصار الإسلام الأرثوذوكسى الجدد - تؤدى فى النهاية إلى الخضوع، وضياع الذات، والذوبان فى المجتمع المضيف، هم أيضًا يلومون المتشددين؛ لأنهم يتبنون مواقف سياسية تفتقر إلى المنطق بالإضافة إلى نزعتهم الطائفية. وفى رأيهم أن سياسات المتشددين ستفضى فى النهاية إلى استحالة دمج المسلمين فى نسيج المجتمعات الأوروبية.

وينتقد الأرثوذكسيون المسلمون الفرديين بسبب انتمائهم الصريح للغرب، وارتمائهم الواضح فى أحضان الحضارة الغربية، فهم يقولون إن المواقف التى يتبناها الفرديون لا صلة بينها وبين الإسلام الصحيح؛ فالفردية فى الدين من صفات الدين المسيحى وليس الإسلامى، ورغم أن الأرثوذوكسية لا تقبل - من حيث المبدأ - هذه الظواهر التى تتصل بالذوبان، فإنها رغم ذلك تخضع لسيطرة غير المسلمين المطلقة، يقول الأرثوذوكسيون المتشددون إن الأرثوذوكسيين العاديين سوف يتبنون إن عاجلاً أو آجلاً مواقف لا علاقة لها بالإسلام.

ولكل من هذه المواقف نسقه المنطقى الداخلى، وتناقضات يشتبك بها مع المواقف الأخرى، وفى هذا المقال أريد أن أقف على ماهية الطبيعة المتناقضة التى تعكس الاضطراب الداخلى لأوضاع الهجرة، وتلك النظرة الدونية التى يعانى منها الإسلام فى أوروبا، مما يفضى فى النهاية إلى وضع مضطرب غاية الاضطراب

وأبعد ما يكون عن الاستقرار، ولا يُوجد من يحتفظ بموقفه إلى الأبد، وإنما ينتقل المرء من موقف إلى آخر أحيانًا، وللمجتمع الكبير – مجتمع الأغلبية – مواقف تجاه مجتمع الأقلية، المجتمع المسلم، تتحدد من خلالها الكثير من التصورات، ومجتمع الأغلبية مجتمع يقوم على استبعاد الآخر، ويقوم على التمييز، مما يعزز مواقف المسلمين ذوى النزعة الأرثوذوكسية المتشددة، الذين يرون أن الحياة الإسلامية الكريمة لا تصبح ممكنة إلا فى إطار دولة إسلامية، ومجتمع إسلامى.

استقبال إسلام الشتات فى المجتمعات الإسلامية:

رغم ذلك لم تتمخض المواقف الثلاثة التى تبناها الجيل الثانى من المهاجرين عن أى شكل من أشكال التنظيم، شأنهم فى ذلك شأن الجماعات المشابهة من يهود الشتات، أضف إلى ذلك أن هذه المواقف لها أنصار فى جميع المجتمعات استقرت فى الأعوام الأولى من الهجرة إلى أوروبا. ففى كل مجتمع نجد من ينحاز إلى آراء معتدلة، ومن ينحاز إلى آراء متشددة، وأولئك وهؤلاء قد يكون عددهم قليلاً أو قد يكون كثيرًا، نجد الاتجاه الفردى متمثلاً أكثر فى الـ *DİTİB* (الاتحاد التركى الإسلامى)، وهذه الجماعة الفردية قد أعلنت منذ البداية عن نصرتها للإسلام الذى يرى الدين فى علاقة المرء بخالقه، من ناحية أخرى نستطيع أن نحدد موقف الجماعة ذا النزعة الفردية فى التجمع الملى *Milli Göriis*، إن الموقف المتشدد المناوئ للهيمنة يتمثل خير تمثيل فى تجمع "دولة الخلافة" (*)، فبينما لا تتغير المواقف حول تركيا تغيرًا حاسمًا على مستوى المنظمات، فإن التغير يمس هذه المواقف بين أعضاء الجيل الثانى من المهاجرين الذين يدعمون مواقف تطورت من خلال علاقتهم بالمجتمع المضيف، ومن ثم تشكلت شبكة من العلاقات تفسح المجال أمام تحالفات جديدة.

(*) جماعة إرهابية أصولية، لها صلات بتنظيم القاعدة ، تعمل فى ألمانيا، وتسعى إلى قلب نظام الحكم فى تركيا، وإقامة دولة إسلامية على النهج الإيرانى. (المترجم).

استجابت هذه المنظمات لهذا التغيير فى "المطلب الدينى" بدرجات متفاوتة، واستطاع الاتحاد التركى الإسلامى *DİTİB* أن يكون المؤتمن الطبيعى على الإسلام ذى النزعة الفردية على الأقل فى نظر أنصارها، ولكنها أخفقت حتى الآن فى تطوير مواقف حول إسلام الشتات يقتنع بها المسلمون فى الشتات، يرجع هذا إلى طبيعتها بوصفها مؤسسة تشرف عليها الدولة، وإلى روابطها القوية مع الدولة التركية، وقد حال ذلك دون أن تطور هى مواقفها الذاتية ردًا على التطورات التى تطرأ على القارة الأوروبية ذاتها، ويذكرنا ذلك بالخلافات والمناقشات الحامية التى اندلعت فى عام ٢٠٠٠ حول تنظيم دروس دينية فى مدارس برلين، حين وجد الاتحاد التركى الإسلامى نفسه عاجزًا عن المشاركة فى المناقشات، وعجزت المنظمات الإسلامية عن الوصول إلى إجماع الرأى حول قضايا مهمة، مثل: اللغة التى ينبغى أن تكون عليها المقررات الدراسية، هل تكون بالتركية أم بالألمانية؟

على النقيض من ذلك، طرأ تغيير على قيادة منظمة التجمع الملى *Milli Görüs* بداية من منتصف التسعينيات، تبوأ أعضاء الجيل الثانى من المهاجرين (الذين وُلدوا فى أوروبا) أغلب المواقع القيادية الأساسية، ومنذ ذلك الحين وجدنا أن القيادات العليا فى التجمع الملى قد سعت إلى تطوير إسلام أرثوذوكسى فى الشتات، لقد أعلنوا على الملأ أن الصراعات المتصلة بتركيا والتى أسهمت فى انقسام الجماعات فى السبعينيات والثمانينيات قد انتهى زمنها، وزعموا أن أهم شىء اليوم هو إفساح المجال أمام الإسلام ليتلمس طريقه فى الحياة الأوروبية العامة، ومن هذا المنطلق بدأ المجتمع الإسلامى – ممثلاً فى الحزب الملى – حفر اسم له من خلال الوجود فى سلسلة من المواقع المرموقة. وبدأ كذلك فى تدريس الإسلام باللغة الألمانية، وبدأ حملة بين أنصاره لحمل الحكومة على منح الجنسية الألمانية لأعضاء المجتمع الإسلامى، وأصدر البيانات التى تحث المؤمنين على إرسال أبنائهم (من البنين والبنات) إلى المعاهد التعليمية الألمانية، وخاصة إلى المدارس

الثانوية العالية (الجمنازيوم)(**)، وعلى مستوى المناقشات التى تدور فى الداخل سعى أعضاء الجماعة إلى تحديد دور الإسلام فى الدولة التى يحكمها دستور علمانى، وكذلك علاقة الإسلام والمسلمين بالمسيحية، ودور المرأة فى الإسلام. إن الاختلاف بين إسلام الشتات وإسلام المنفى بيّنه التجمع الملى فى خطاب افتتاحى ألقاه محمد صبرى أربكان الذى كان رئيس التجمع بين عامى ١٩٩٩- ٢٠٠٢، وقال فيه إن المسلمين فى أوروبا يتميزون عن سائر الناس؛ لأن ٩٠% منهم يعيشون فى ظل الاضطهاد الذى تمارسه الدولة نفسها، فى ظل البؤس المادى، أو فى ظل ما يشبه الحرب بينهم وبين الحكومة، وهذا الامتياز الذى ينعم فيه المسلمون فى أوروبا يستوجب – كما يقول – مسئولية تجاه الإسلام فى سائر أنحاء العالم، إن الانطباع الذى يخرج به المرء من سعى التجمع الملى لتطوير إسلام فى الشتات نقيض الانطباع الذى يخرج به من موقف الاتحاد الإسلامى التركى، فبينما نجد الاتحاد التركى يتخلف عن هذه التطورات التى تحدث فى المجتمعات الإسلامية، نجد أن قيادات التجمع الملى تلتمس هذه التطورات، وتواكبها. وقد مرت أوقات كان المرء يخرج بانطباع مفاده أن الحلول الوسط التى كانت ضمن الجهود الساعية إلى تأكيد دور التجمع الملى بوصفه المتحدث باسم المسلمين قد ذهبت إلى أبعد ما يتوقعه أعضاء التجمع من الجيل الأول.(٤٦) تؤكد قيادة التجمع الملى على الاستقلال المتنامى للتجمع عن الحزب التركى الأم، الحزب الحالى، حزب السعادة (Saadet Partus, SP).

(**) نوع من المدارس الثانوية ينتشر فى بعض الدول الأوروبية، ربما يضاهى مدارس النحو grammar schools فى إنجلترا، والكلمة تشير إلى تاريخها الإغريقى الذى يشير إلى مدارس تجمع بين توفير التعليم الفكرى والبدنى للشباب، وتعدهم لدخول الجامعة والدراسة الأكاديمية العالية. (المترجم)

(٤٦) بناءً على أزمة القيادة فى الحزب الملى، يبقى أن نرى كيف سيستمر هذا التطور، فقد استقال الزعيم محمد صبرى أربكان صاحب الشخصية الكاريزمية فى أكتوبر ٢٠٠٢؛ رسميًا لأسباب صحية، ولكن حسب تقرير فى جريدة حريات ربما بسبب فضيحة. وأما خلفه يافوز سيلك فارهان، المشهور بسمعته الدينية الحسنة فى المجتمعات، فراح يواصل سياسة سلفه، ولكن الشائعات تقول إنه تورط هو الآخر فى فضيحة.

وأما المواقف الأرثوذوكسية المتشددة فقد مثلها خير تمثيل تجمع ما يُسمى بـــ "دولة الخلافة"، وهو حزب ثورى، وكذلك فى المجتمع السليمانسى (وهو حزب المتصوفة)، ولا زال تجمع دولة الخلافة نشطًا رغم أنه حزب محظور فى ألمانيا منذ ديسمبر عام ٢٠٠١، ويؤيد تجمع دولة الخلافة الثورة الإسلامية التى يجب أن تعم العالم الإسلامى كله، وكان حلم مؤسسه (كمال الدين قابلان) اندلاع ثورة إسلامية فى تركيا، وإعادة الخلافة الإسلامية، ومن خلال هذه الخلافة سيعم الإسلام الصحيح أرض الله كلها. وفى الجريدة التى تصدرها جمعية اللغة التركية "أمة محمد" واسمها الجديد "عصر النعيم" وبعد فرض حظر دولة الخلافة فى ألمانيا ٢٠٠١، صورت القمع الذى تعرض لـــه المسلمون مع التركيز على الدولة التركية، ولا تلعب أوروبا دورًا يُذكر فى إصدار هذه الجريدة، فاختيار الموضوعات وثيق الصلة بموضوعات الإسلام العولمى، وتختلف الحال كل الاختلاف فى الجريدة التى يصدرها باللغة الألمانية شهريًا وهى جريدة "دار الإسلام البديل D.I.A"، فتتابع الموضوعات يكشف عن موقف مناوئ للهيمنة فى التعامل مع أوروبا، تحت شعار حماية القيم الأساسية الخمس"؛ أصحاب الحقوق والمحرومون من الحقوق، والأجنبى، والجهاد، والرأسمالية العالمية، والقومية، تتناول المقالات قضايا تلعب دورًا مركزيًا فى المناقشات الأوروبية؛ ففى جماعة السليمانسى حاول أعضاء الجيل الثانى الانفتاح على المجتمع بين عامى ١٩٩٨ و ٢٠٠٠، وهى خطوة من شأنها أن تفضى فى النهاية إلى جر المجتمع السليمانسى إلى موقع أقرب إلى المواقف الأرثوذوكسية، لقد توقفت هذه التطورات بعد تغير القيادة فى تركيا فى عام ٢٠٠٠. واتهم أحمد عارف دنزوغلو (الذى يرأس اليوم المنظمة العابرة للقومية) المجتمعات الإسلامية فى أوروبا باستغلال طاقاتها فى تأسيس الأكاديميات من أجل الحوار بين الأديان، بينما تهمل فى الوقت نفسه مهمتها الأساسية، وهى تعليم الأطفال العلوم الإسلامية الأساسية.[٤٧]

(٤٧) جونكر، Wellenlagne، ص: 136ff.

إطلالة:

أغلب المناقشات التى تدور حول تطور الإسلام الأوروبى تركز على انصهار الإسلام فى الحياة الأوروبية؛ بحيث يصبح الإسلام "إسلامًا خاصًا بنا"، منفتحًا على الأخذ والرد، وإسلامًا يقوم على المكاشفة والصراحة. كان هدفى فى هذا المقال أن أبين أن مثل هذا التطور يخضع للواقع، أو قُل: يصطدم بالواقع، والواقع أن الإسلام يواجه التمييز، حتى الإسلام الفردى (الذى لا يزال يحمل أوجه شبه كثيرة بالصورة التى يريدها الغرب) يحمل فى طياته بذور المقاومة كرد فعل على الموقف الأوروبى المناوئ على طول الخط، حتى لو كانت هذه المقاومة غير قابلة للرؤية؛ لأنها متمثلة فى الانسحاب الذى يتبناه الفرديون، ونجد أن المواقف الأخرى تتطور أيضًا فى الوقت نفسه، وأعنى بها مواقف الجمعيين المعتدلين، والمناوئين للهيمنة المتشددين. لا يُوجد شىء اسمه "الإسلام الأوروبى"، ولكن يوجد بدلاً من ذلك جملة من الأصوات تتعامل ضمنًا أو علنًا مع البحث عن موقع للإسلام فى أوروبا، وتحديد علاقته بالأقطار الإسلامية التى جاء منها المسلمون، وعلاقة الإسلام كذلك بالعالم أجمع بما أصبح يُسمى "الإسلام العولمى"، يُوجد إذن تعدد أصوات، ويوجد أيضًا - بالإضافة إلى ذلك - آليات تتحرك فى إطارها هذه الأصوات فى عملية أخذ ورد لا تنتهى، وينبع ذلك من واقع مفاده أن كل موقف تطور فى إطار بحثه عن موقع فى أوروبا، وأن هذه المواقف تجلب مشكلاتها المتصلة بها، ومع هذه المشكلات تجىء الحاجة إلى مزيد من البحث، ومزيد من التقصى.

ومع ذلك نجد أن هذا النص الذى بين أيدينا لم يتعمق فى البحث عن مصدر خاص للتعددية الدينية فى أوروبا، عندما تحدثنا عن "أوروبا" تورطنا فى حديث عام قابل للنقاش، وقابل للرد، فالحق أن المهاجرين يُواجهون بثقافات سياسية مختلفة أشد الاختلاف فى أوروبا، فبينما طور "إسلام المنفى" الذى يرتبط بالجيل

الأول من المهاجرين مواقف متشابهة أشد التشابه فى كل أنحاء أوروبا؛ لأنه فــى الواقع لم يرتبط بأوروبا إلا كما يرتبط من يضمر الرحيل، فإن هذا لم يعد ينطبــق على مواقف الجيل الثانى. إن الاختلافات بــين الفــرديين والجمعيــين المعتــدلين والمناوئين للهيمنة المتشددين سوف تتطور بشكل مختلف فى إنجلترا أكثر منها فى فرنسا، وفى هولندا أكثر منها فى ألمانيا على سبيل المثال. إن الإحلال التــدريجى للغة التركية – بوصفها اللغة التى تدور بها المناقشات – بلغة البلد المــضيف مــن شأنه أن يفاقم من هذا التنوع إلى مستويات أكثر عمقًا، عندئذٍ لن يكــون الإســلام الأوروبى متصلاً بتعدد أصوات فحسب، ولكن سوف تزداد هذه الأصوات المتعددة زيادة مطردة.

مراجع الفصل الخامس:

- Al-Azmeh, Aziz, *Islams and modernities*, London: Routledge, 1993.

- Anderson, Benedict, *Long-distance nationalism: world capitalism and the rise of identity politics*, Amsterdam: University of Amsterdam Centre for Asian Studies (= The Wertheim Lecture, 1992.

- Aracan, Fulya, Kutsal G6c. *Radikal Islamci bir grubun anatomisi*, Ankara: Baglam Yayincilik, 1993.

- Bauman, Zygmunt, Modemicy and ambivalence, Cambridge: Polity Press, 1991. Berger, Peter L., *Zur dialektik von religion und gesellschaft*, Frankfurt am Main: Fischer, 1967/1971.

- Bhabha, Homi, 'Remembering Fanon: Self, psyche and the colonial condition', in Patrick \Villiams and Laura Chrisman (eds.*)*, *Colonial discourse and postcolonial theory. A reader*, Hemel Hempstead: Harvester, 1993,112-23. Bcurdieu, Pierre, *Die femen Unterschiede*. Kritik der gesellschaftlichen Urtei lskrafc, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1982 .

- Butler, Judith, *The psychic life of power: theories in subjection*, Stanford: Stanford University Press,1997 .

- Caglar, Ayse, *'Encountering the State in migration driven transnational fields*:

- *'Turkish immigrants in Europe'*, unpublished Habilitation thesis, FU Berlin, 2003.

- Clifford, James, 'On ethnographic allegory', in James Clifford and George E. Marcus (eds.), *Writing culture, The poetics and policies of ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1998, 98 – 121.

- Cohen, Anthony P., *The symbolic construction of community*, London and New York: Routledge, 1985.

- Duttmann, Alexander G., *Zwischen den kulturen. Spannungen im kampf um anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

- Panon, Frantz, *Die -uerdammten dieser Erde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

- Farcuki, Suah Taji, *A fundamentalist quest: Hieb-al Tahrir and the search for an Islamic caliphate*, London: Grey Seal, 1996.

- Foucault, Michel, *Uberwachen und strafen: Die geburt des gejiingnisses*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

- Gencel, Ayhn, 'Images of Islam in the diaspora - an ethnographic study of a Turkish family in Berlin', Unpublished Master thesis, Fakultat fur Kulturwissenschaften, Europa-Universitat, Frankfurt Oder, 2003.

- Gilroy, Paul, 'Urban social movements, "race" and community', in Patrick Williams and Laura Chrisman (eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory. A reader*, Hemel Hempstead: Harvester, 1993, 420 – 20.

- Goffman, Erving, Stigma. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963 – 1980.

- G6e, Niliifer, Republik und Schleier. *Die muslimische Frau in der modernen Turkei*, Berlin: Babel Verlag, 1995.

- Greve, Martin, *Die musik der imaginaren Tiirkei. musik und musikleben im hontext der migration aus der Turhei nach Deutschland*, StuttgartlWeimar: MetzlerVerlag, 2003.

- Habermas, Jurgen, 'Anerkennungskampfe im demokratischen Rechtsstaar', in Charles Taylor, *Multikulturalismus und die politik der anerkennung*, Frankfurt/Main: Fischer, 1992, 147 -96.

- Hall, Stuart, 'The question of cultural identity', in Stuart Hall, David Held and Tony McGrew, *Modernuy and its futures*, Cambridge: Polity Press, 1992.

- Hirschman, AlbertO ., *Exit, voice and loyalty*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.

- Honneth, *Axel, Kampf um anerkennung. Zur moralischen grammatik sozialer konfiikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

- Jonker, Gerdien, *Eine uiellenldnge zu Gott: Der verband der islamischen kulturzentren in Europa*, Bielefeld: Transcript, 2002.

- Jouili, Jeanette, *Islamische weibliche identitaren in der Diaspora: Frauen maghrebinischer und riirkischer Herkunft in*

Deutschland und Frankreich, application for a PhD thesis. Europa-Universitat, Frankfurt Oder, 2001.

- Kepel, Gilles, *Les banlieues de l'Islam, Paris:* Editions du Seuil, 1987. Klinkhammer, Grit, Moderne Fonnen islamischer Lebensfiihrung, Marburg :

Diagonal, 2000.

- Ramadan, Tariq, *Die Muslime im Westen*, Marburg: MSV Verlag, 2001. Mumcu, Ugur, Rabita, Istanbul: Tekin, 1987.

- Schiffauer, Werner, 'Migration and religiousness', in Lithman Gerholm (ed.), *The new*

- *slamic presence in Western Europe*, London: Mansell Pub. Ltd, 1988.

- Die Migrantell aus Subay. *Turhen in Deutschland: Eine Ethnographie*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

- 'Islam as a civil religion: political culture and the organization of diversity in Germany', in Tariq Modood and Pnina Werbner (eds.), T*he politics of multiculturalism in the new Europe,* London and New York: Zed Books, 1997 .

- 'Islamic vision and social reality - the political culture of Sunni Turkish Muslims in Germany', in S. Vertovec and C. Peach (eds.), Islam in Europethe politics of religion and community, London: Macmillan, 1997b .

- Islamism in the diaspore: *The fascination of political Islam among second generation German Turks*, Oxford, 1999.

- Die Gotlesmanner. *Tiirhische Islamisten in Deutschland.* Eine Studie zur Herstellung religiiiser Evidenz, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

- Schiffauer, Werner, Gerd Baumann, Riva Kastoryano, and Steven Vertovec, (eds.), *Staat-schule-ethnizitdt, Miinster: Waxmann Verlag*, 2000.

- Civil enculturation: nation-state, schools and ethnic difference in the Netherlands, Britain, *Gennany and France*, New York, Oxford: Berghahn Books, 2004.

- Senatsverwaltung fur Schule, Iugend und Sport, (ed.), Islamischerreligionsunterricht an Berliner schulen - probleme, fragen, antworten. Podiumsdiskussion am 29.3. 2000 in der Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin, 2000.

- Seufert, Gunter, Cafe Istanbul. Alltag, religion und politik in der modernen Turkei, Munchen: Beck, 1997.

- Taylor, Charles, 'Die politik der anerkennung', in Charles Taylor (ed.), *multikulturalismus und die politik der anerkennung*. Frankfurt/Main: Fischer, 1992, 13 – 78.

الفصل السادس

الإسلام البوسنى بوصفه "إسلامًا أوربيًا"
حدود مفهومه وتغيراته

بقلم/ زافيير بوغاريل

من نتائج الحروب اليوغسلافية فى التسعينيات أن أدت إلى إعادة اكتشاف وجود إسلامى راسخ وممعن فى القدم فى أوروبا، أصبح مسلمو البوسنة[١] على وجه الخصوص رمزًا للإسلام الأوروبى الذى ساعدت الحرب الباردة على إخفائه وستره ونسيانه فى أوروبا الغربية والعالم الإسلامي كذلك، على أن الإصرار الراهن على البعد الأوروبى لإسلام البوسنة قد تسبب فى مشكلات أكثر مما تسبب فى حلول فى سبيل فهم الهوية الدينية لمسلمى البوسنة، والاهتداء لدورهم فى بنية العلاقات المعقدة بين أوروبا والإسلام.

فليس من شك فى أن مسلمى البوسنة أوروبيون، شأنهم فى ذلك شأن جيرانهم فى صربيا وكرواتيا، وليس من شك أيضًا أن لهم طريقتهم الخاصة فى التعبير عن هويتهم الإسلامية، كما أظهرت الدراسات الأنثروبولوجية التى قام بها

(١) بحلول عام ١٩٩٣ حل الاسم الوطنى "البوسنى" (Bosniak) رسميًا مصطلح "المسلم" (Musliman)، الذى ظل يُستخدم حتى نهاية القرن التاسع عشر، ولكن لغرض التوضيح أردنا أن نواصل استخدام مصطلح "الإسلامى" فيما عدا ترجمة الاقتباسات التى تستخدم بوضوح مصطلح "المسلم". أخيرًا من المهم هنا ألا نخلط بين مصطلح "Bosniac"، الذى ينسحب فقط على مسلمى البوسنة، بمصطلح "Bosnian" (Bosanac)، الذى يشير إلى جميع سكان بوسنيًا والهرسك. وحول هذه المسائل اللغوية والمتصلة بالهوية، انظر: زافير بوغاريل، ٢٠٠٢، "كيف تكون بوسنيًا؟" فى ألين دايتشوف وريفا كاستوريانو (تحرير)، تغيير القوميات فى شرق المتوسط، باريس:طبعات CNRS صفحات: ١٧٣ – ٩٣.

علماء مثل وليام لوكوود وكورنيليا سورابجى وتون برنغا.[٢] ولكن فكرة "الإسلام الأوروبى" كثيرًا ما تنسحب على ظواهر ربما مختلفة أشد الاختلاف، أو على الأقل متناقضة، على سبيل المثال نجد أن الممارسات الصوفية أو السنسكريتية التى يقوم بها أبناء الإسلام البوسنى التقليدى لها جذور ترجع إلى الدولة العثمانية، فى الوقت نفسه نجد أن العلمانية الشائعة فى المجتمع البوسنى، والتى تتجلى فى الزواج المختلط وشيوع استهلاك الكحول على نطاق واسع، من نتائج خمسين عامًا من الهيمنة الشيوعية والتغييرات التى أحدثتها. وفى بعض الحالات تنطلق فكرة "إسلام البلقان" على أنه هو "الإسلام الأوروبى" الأصيل، من فرضيات زائفة؛ ففى ٢٠٠١ أعلن أحد المفكرين الأمريكيين المعروفين أن الممارسات الوهابية تجد من يدعمها فى مجتمعات البكتاش البلقانية (المسلمين)[٣]، بينما نجد أن أغلبية كبيرة من مسلمى البلقان – بما فى ذلك البوسنيون – مسلمون سُنة ينتمون إلى المذهب الحنفى، وأن البكتاشيين يعيشون فى الأساس فى أيبيريا حيث يمثلون نسبة ٢٠% من عدد سكان المسلمين هناك.[٤]

إن الرغبة فى تقديم الإسلام البوسنى على أنه ضرب من الاستثناء الثقافى الإيجابى يستوجب أحيانًا وجود مفهوم ينظر إلى "الإسلام الأوروبى المتسامح" بوصفه إسلامًا متجانسًا ومتفردًا، فى مواجهة إسلام آخر مستتر يقوم على التعصب؛ لأنه مقطوع الصلة بأوروبا؛ ولأنه يقع خارج حدود البسفور ومضيق

---

(٢) انظر: وليام لوكوود، المسلمون الأوروبيون، الاقتصاد والعرقية فى البوسنة الغربية، نيويورك، لندن: المطبعة الأكاديمية، ١٩٧٤. وكورنيليا شورابى، الهوية الإسلامية والدين الإسلامى فى ساريفو الاشتراكية، جامعة كامبردج (رسالة دكتوراه غير منشورة)، ١٩٨٨. وتونى برنغا، المسلم على الطريقة البوسنية: الهوية والمجتمع فى قرية وسط البوسنة، برنستون: مطبعة جامعة برنستون، ١٩٩٥.

(٣) مجموعة الأزمة الدولية، ابن لادن والبلقان: السياسات المعادية للإرهاب، بروكسل (٩ نوفمبر)، ٢٠٠١، ص: ٢.

(٤) يمثل المسلمون السنة الذين يزعمون أنهم الممثلون الحقيقيون للتراث السنى حوالى ٩٠% من المسلمين فى العالم، ولكن الـ ١٠% الباقية من الشيعة فى الأساس، وأما الحنفية فهى أحد المذاهب (المدارس الشرعية) الموجودة داخل الإسلام السنى. وأما البكتشية فهى نظام صوفى متعددة تشتمل على عناصر من الشيعة الإسلامية فى عقيدته. وحول الوهابية، انظر: هامش رقم ٣٤.

جبل طارق، أو أن من يمثله من سكان لا تنتمى جذورهم إلى الأوروبيين أو أهـــل البلاد التى يعيشون فيها فى أوروبا الغربية، من ثم فإن فكرة التعارض الراسخ بين أوروبا والإسلام لا يتم التصدى لها باستدعاء المثـــال البوســـنى، بـــل إن المثـــال البوسنى يساعد على الصمت إزاءها، لا لشىء إلا لكى يتم تأييدها فى مكان آخـــر بعيد عنه.(٥)

والحق أن الممارسات البدعية وقواعد التعايش السلمى الدينى وعمليات العلمنة نجدها فى أجزاء كثيرة من العالم الإسلامى، ولكن واقع الإسلام البوسنى لا يمكن فهمه دون الأخذ فى الحسبان علاقاته المتنوعة والراسخة مع العالم الإسلامى. أضف إلى ذلك أن ما يمثل الإسلام فى البوسنة والهرسك – كما فى أى مكان آخر – واقع متعدد ومتغير لا يمكن فهمه على الوجه المنفصل عن الانشقاقات التى تجرى فى نسيجه، وعن العوامل الاجتماعية التى ترفده بالحياة يومًا بعد يوم، يظهر ذلك أكثر ما يظهر فى المناقشات المتنوعة السياسية والدينية التى أحدثت الانشقاقات فى مجتمع مسلمى البوسنة ومؤسساته الدينية بداية من عام ١٨٧٨ .(٦)

على أنه يمكن اختزال هذه المناقشات إلى قضية محوريـــة رئيـــسة: وهـــى العلاقة بين الإسلام والحداثة الغربية، وبشكل أكثر واقعية تتصدى هذه المناقـــشات للتوفيق بين أفكار مثل: فكرة الأمة (جماعة المؤمنين)، والأمة بـــالمفهوم القـــومى

---

(٥) من أجل التعمق فى مثل هذه الخطابات الاستشراقية الغامضة انظر: على سبيل المثال: ميليكا باكـــك – هايدن، "تغلغل الاستشراق Nesting Orientalism حالة يوغسلافيا السابقة"، سلافيك ريفيـــو، مجلـــد. ٦٥، عدد ٤، (شتاء ١٩٩٥، صفحات: ٩١٧- ٩٣١.

(٦) من عام ١٨٧٨ وحتى عام ١٩١٨، كان احتلال البوسنة والهرسك من قبل الإمبراطوريـــة النمـــساوية المجرية علامة على نهاية الحكم العثمانى الذى استمر أربعة قرون فـــى هـــذا الجـــزء مـــن الـــوطن اليوغسلافى، فيما بعد أصبحت البوسنة والهرسك جزءًا من مملكة الـــصرب، والكـــروات والـــسلافيين (١٩١٨ – ٤١)، دولة كرواتيا المستقلة (١٩٤١ – ٥)، والاتحاد اليوغسلافى الجمهـــورى الاشـــتراكى (١٩٤٥ – ٩١). وبعد تفكك يوغسلافيا فى مستهل التسعينيات أصبحت البوسنة والهرسك دولة مـــستقلة فى مارس ١٩٩٢. انظر: على سبيل المثال: نويل مالكولم، البوســـنة: تـــاريخ مـــوجز، بازنغـــستوك، ماكملان، ١٩٩٤.

الوطنى، ووضع الشريعة فى الدولة الحديثة، وإصلاح المؤسسات الدينية التقليدية، مثل *المدرسة* (أى: المعاهد الدينية) والوقف (الأوقاف الدينية)، أو تبنى طقوس معينة فى المأكل والملبس.[٧] ولكن هذه المناقشات لا تقتصر بأية حال على البوسنة والهرسك، وإن كان الوضع الخاص بمسلمى البوسنة – والذين تراجع عددهم فى عام ١٨٧٨ إلى أقلية دينية وعرقية تعيش داخل دولة أوروبية غير مسلمة – يمنحهم وضعًا خاصًا. أضف إلى ذلك أن الصراعات التى تحرض العلماء ضد المثقفين العلمانيين، أو ضد المجتمع المسلم نفسه، والإصلاحيين ضد السلفيين، لا يمكن تفسيرها دون الأخذ فى الحسبان المؤثرات الخارجية مثل: الإصلاح الدينى الذى قاده محمد عبده فى نهاية القرن التاسع عشر، وحركة الإحياء التى قادها رشيد رضا، والوحدة الإسلامية التى روَّج لها شكيب أرسلان فى الثلاثينيات، أو "الاشتراكية الإسلامية" التى روَّج لها محمد إقبال، أو "الإسلام المتطرف" الذى كان يقوده سيد قطب فى الستينيات والسبعينيات.

وفى التسعينيات من القرن العشرين تغير السياق الذى كانت تدور فى إطاره هذه المناقشات، بعد اختفاء الاتحاد اليوغسلافى واستقلال البوسنة والهرسك، وما أعقب ذلك من التقسيم العنيف الذى أصابها.[٨] استقطب مسلمو البوسنة اهتمام العالم الإسلامى بعد أن حصلوا على استقلالهم السياسى، ومن ثم أصبح لهذه المناقشات أهمية أكثر مما كانت عليه فى السابق.[٩] ولكن الحرب والظروف التى

---

(٧) انظر: فكرت كارسك، "المظاهر الاجتماعية والقانونية فى عملية الإصلاح الإسلامى"، سارايفو: الكلية اللاهوتية الإسلامية، ١٩٩٠، و ساكر فيلاندرا، البوسنيون والحداثة، سارايفو: المركز الثقافى البوسنى، ١٩٩٦.

(٨) بين إبريل ١٩٩٢ وديسمبر ١٩٩٥، جربت البوسنة والهرسك حربًا شرسة غاية الشراسة، قضى فيها ما يزيد على ٢٠٠،٠٠٠ نسمة، وزاد عدد المشردين عن نصف عدد سكان البوسنة والهرسك قبل الحرب. وفى ديسمبر عام ١٩٩٥ أكدت اتفاقية دايتون للسلام على تقسيم البوسنة والهرسك إلى كيانين عرقيين، اتحاد المسلمين الكروات، وجمهورية الصرب. انظر: ستيفن بورج وبول شوب، الحرب فى البوسنة والهرسك. الصراع العرقى والتدخل الدولى، نيويورك / لندن: شارب، ١٩٩٩.

(٩) انظر: مع آخرين، طارق مترى "البوسنة والهرسك وتضامن العالمين العربى والإسلامى" مجلة مغرب-مشرق، عدد رقم. ١٣٩، (يناير)، ١٩٩٣، صفحات: ١٢٣ – ١٣٦.

تلت الحرب لم تسمح بصياغة هذه المناقشات صياغة صريحة هادئة. فقد كان الإسلام يُعد من القضايا المحرمة داخل المجتمع البوسنى المسلم حتى ديسمبر عام ١٩٩٥.[١٠] فبينما كانت الدعاية الصربية والكرواتية تزعم أن مسلمى البوسنة من الأصوليين والمجاهدين، كان مسلمو البوسنة يعولون على التدخل العسكرى الخارجي، وحاولوا من ثم أن يظهروا فى صورة المدافعين عن الديمقراطية والتعددية الثقافية، ولكن التوقعات جاءت مناقضة، فقد تفجرت بعد الحرب عداوات وخلافات كانت كامنة قبل الحرب، وأصبح الإسلام أحد المصادر الأساسية للصراع فى الجرائد ومواقع الإنترنت والمحادثات التى تجرى بين الناس فى الشارع، ولكن هذه المناقشات – رغم نشاطها – كانت مناقشات ضعيفة لم تستطع القيام بمهمة التعريف بالإسلام والمسلمين فى أوروبا، وكانت فى أغلبها أشبه بالشعارات ومحاولات للتكفير أكثر منها مناقشات جادة ذات فائدة عملية.

فى الوقت نفسه احتكر حزب العمل الديمقراطى (وهو حزب قومجى أسسه ممثلو التيار الإسلامى الوحدوى الذى ظهر أول ما ظهر فى الثلاثينيات، وتم إقراره فى السبعينيات) السلطة السياسية فى المناطق التى يقطنها المسلمون.[١١] وأسفرت رغبة حزب العمل الديمقراطى فى إضفاء الصبغة الإسلامية على الهوية القومية لمسلمى البوسنة – فى واقع الأمر – عن شيء يمكن تسميته بـ "تأميم" إسلام البوسنة، على الأقل فى الظاهر.[١٢] فى الوقت نفسه جاءت جهود الحزب لإعادة تقديم محرمات دينية معينة فى الحياة اليومية على غير هوى المقاومة المتعددة

---

(١٠) انظر: إكس. بوغاريل، "الإسلام والحرب فى البوسنة والهرسك: أهو حوار مستحيل؟" مجلة أوروبا الأخرى" رقم ٣٦ – ٣٧ ، (الشتاء) ١٩٩٨، صفحات: ١٠٦ – ١٦.

(١١) حول هذا التيار الإسلامى الشامل وعلاقاته بالإخوان المسلمين فى مصر واهتمامه بالتجارب الباكستانية والإيرانية، انظر: إكس. بوغاريل، من "الشباب المسلمين" إلى حزب الفعل الديمقراطي: ظهور الاتجاه الإسلامى العالمى فى البوسنة والهرسك"، الدراسات الإسلامية، إسلام أباد، مجلد ٣٦، أرقام ٢ – ٣ (الصيف – الخريف) ١٩٩٧، صفحات: ٥٣٣ – ٥٤٩.

(١٢) انظر: إكس بوغاريل، كيف يصبح المرء بوسنيًا؟

الأشكال التى مارسها المجتمع العلمانى.(١٣) تلك الآليات الداخليـة فـى المجتمـع البوسنى المسلم، والتى تُعد آليات بعيدة عن المألوف، وفى الغالب كامنة لـم تحـظ باهتمام أغلب المراقبين الخارجيين، أو أنه تم اختزالها إلى نتيجة لم يكن منها مفـر وهى الحرب. ومع حلول عام ١٩٩٦ أسهم تحويل البوسنة والهرسك إلى محميـة دولية – بحكم الأمر الواقع – فى الحد مـن حركـة المنـاورة لحـزب العمـل الديمقراطى، راغبًا هذه المرة فى "عودة تلقائية وحتمية إلى الوضع العـادى"، فـى جميع الأحوال تم تجاهل التنـوع الـداخلى لإسـلام البوسـنة، وجملـة القـضايا والاختلافات التى ينبنى عليها هذا التنوع، والقوة التمثيلية التى تنوب عن المسلمين فى البوسنة، تم تجاهل كل ذلك تجاهلاً واسع النطاق.

سنحاول فى هذا البحث استعراض الانقسامات الأساسية فى هذا التنوع، باستخدام عدد قليل من رموز الإسلام البوسنى المعاصر، بدلاً من وصف هذا التنوع فى جميع تجلياته المعقدة والملموسة.(١٤) وقد اخترنا ثلاثة كُتّاب تأسيسًا على أسباب متنوعة، بصرف النظر عن مسئولياتهم السياسية والدينية، فهم معروفون بكتاباتهم قبل كل شيء، على الرغم من خلفياتهم الفكرية، وعلامات الاستفهام حول شخصياتهم، فهم مهمومون جميعًا بقضية العلاقة بين الإسلام والحداثة الغربية، يمثل كل واحد من هؤلاء المفكرين أحد تعريفات الإسلام التى على أساسها يمكن تصنيف الإسلام فى البوسنة والهرسك: الإسلام بوصفه عقيدة فردية، والإسلام بوصفه ثقافة مشتركة، والإسلام بوصفه أيديولوجيا سياسية تمييزية. وسوف تشكل هذه التعريفات الثلاثة للإسلام فى البوسنة والهرسك – والتى تتجسد فى أفكار

---

(١٣) انظر: إكس بوغاريل رمضان يكشف عن التطور فى إسلام البوسنة والهرسك، فى فاريبه عبـد عادلهقـا وفرانسوا جورغن (تحرير)، رمضان والسياسة، باريس: طبعات CNRS، ٢٠٠٠، صفحات: ٨٣ – ٩٦.

(١٤) لتحليل أكثر عمقًا لتطور الإسلام البوسنى فى التسعينيات، انظر: إكس بوغاريل، "الإسـلام البوسـنى بين الهوية الثقافية والأيديولوجيا السياسية"، فى زافير بوغاريل وناتالى كلاير (تحرير)، الإسلام الجديـد فى البلقان: المسلمون كفاعلين فى فترة ما بعـد الـشيوعية ١٩٩٠ – ٢٠٠١، بـاريس ميزونـوف & ولاروز، ٢٠٠١، صفحات: ٧٩ – ١٣٢.

فكرت كارسك وإنيس كارك وعدنان جاهك – الأساس لدراستنا التى سنديرها فيما بعد حول خصوصية الإسلام فى البوسنة، ومكانه فى "الإسلام الأوروبى" فى الوقت الراهن أو فى الغد المنظور.

فكرت كارسك: الإسلام بوصفه "عقيدة فردية":

وُلد فكرت كارسك فى فيزغراد (البوسنة الغربية) فى عام ١٩٥٥، درس فى مدرسة سارايفو وتخرج فيها فى عام ١٩٧٣، واصل دراسة القانون، وفى عام ١٩٨٥ أعد رسالة ماجستير تحت عنوان "محاكم الشريعة فى وزارة العدل فى يوغسلافيا بين عامى ١٩١٨ و ١٩٤١"، ثم ما لبث أن أعد رسالة للدكتوراه تحت عنوان: "حركة إصلاح الشريعة وأثرها فى النصف الأول من القرن العشرين."[١٥] وفى عام ١٩٧٨ بدأ فى تدريس الفقه فى كلية الشريعة وأصول الدين الإسلامى فى سرايفو، ثم تم انتخاب فكرت كارسك كرئيس لمجلس المجتمع الإسلامى فى البوسنة والهرسك فى أواخر عام ١٩٨٩، وبدأ فى الاضطلاع بمسئوليات دينية مهمة، وفى عام ١٩٨٩ – عقب الأزمة الداخلية الخطيرة التى مرت بالمعاهد الإسلامية الدينية المتصلة بنهاية النظام الشيوعى – كان هو أحد الذين اشتركوا فى صياغة الدستور الجديد للمجتمع الإسلامى فى يوغسلافيا، وأصبح المستشار المقرب لرئيس العلماء الجديد[١٦] يعقوب سليموسكى، وفى النهاية وعقب اندلاع الحرب بقليل غادر البوسنة والهرسك إلى ماليزيا، حيث أصبح أستاذًا مشاركًا فى الجامعة الإسلامية الدولية فى كوالا لامبور.

كوّن فكرت كارسك مفهومه الخاص بالإسلام فى أثناء القيام بدوره الأول كمستشار شرعى لرئيس هيئة العلماء، وعلاوة على مشاركته فى صياغة دستور

---

(١٥) انظر: ف. كارسى، المحاكم الشرعية فى يوغسلافيا ١٩١٨ – ١٩٤١، سارايفو، إسلامسكا، زاجدنكا، ١٩٨٦؛ ف. كارسك، الجوانب الاجتماعية والقانونية والإصلاحية الإسلامية.

(١٦) وظيفة رئيس العلماء وظيفة أنشأتها السلطات النمساوية النرويجية فى عام ١٨٨٢، بعد أربع سنوات من احتلالها للبوسنة والهرسك، لقد امتدت سلطة هذه الهيئة إلى جميع المناطق اليوغسلافية فى عام ١٩٣٠.

الجماعة الإسلامية فى البوسنة والهرسك، أصبح مسئولاً عن البحث عن تعريف لموقف الإسلام الرسمى، إبان دخول النظام القائم على التعددية الحزبية. وفى مقال لــه نشره فى يناير من عام ١٩٩٠، كتب يقول: "إن المجتمعات الدينية وأعضاءها ليسوا أدوات فى عملية إرساء الديمقراطية فحسب، وإنما هم مشاركون نشطون فى هذه العملية؛" لأن "أعضاء كل مجتمع دينى ... يمثلون جزءًا مهمًا من القوة الانتخابية، والتزامهم السياسى شرط مهم من شروط بناء المجتمع الديمقراطى." وعلى هذا الأساس، يُعد فكرت أنه من الجوهرى للمجتمعات الدينية أن تعرف "قواعد اللعبة" عند المؤسسات الدينية وكوادرها من الموظفين.[١٧]

يؤمن كارسك - بصفة خاصة - بأن المجتمع الإسلامى ملتزم بإظهار الحياد السياسى، من منطلق أنه يؤيد عملية التحول الديمقراطى، ويطالب بعودة الحقوق الدينية كلها، ويرى أيضًا أن إدخال النظام القائم على التعددية الحزبية يُعد فرصة لوضع نهاية للاستغلال السياسى للمؤسسات الدينية: "وإذا أراد المرء - فى ظل النظام الشمولى - أن يمتنع أو يعجز عن العمل فى إطار الحزب الحاكم، فإنه يفعل ذلك من خلال أحد المؤسسات الأخرى المختلفة عن الحزب الحاكم، وأحيانًا تكون هذه المؤسسات الأخرى هى الجماعة الدينية. وأما فى النظام القائم على التعددية الحزبية فيكون من غير المقبول فعل هذا، أو تصبح الرغبة فيه غير منطقية"، ولذا يرى كارسك أنه ليس من حق العلماء (يقصد علماء الشريعة) ممارسة أية مسئولية سياسية، وتصبح الاختيارات المتصلة بالانتماء الحزبى والتصويت لضمير كل مؤمن من المسلمين، عندئذٍ يطبق المؤمنون المعيار التالى كمرشد لهم: ينظرون إلى أى مدى يتسق برنامج الحزب مع القيم والمبادئ العامة للتعاليم الإسلامية؟"[١٨] وكارسك فوق هذا وذاك، يعارض على طول الخط إنشاء حزب إسلامى أو دينى:

---

(١٧) ف. كارسك، "المجتمع الإسلامى وإصلاح النظام السياسى اليوغسلافى"، مجلة البلاغ، IZ-e مجلد ٥٢. رقم ١ (يناير - فبراير) ١٩٩٠، صفحات: ٧ - ١٣.

(١٨) المرجع السابق.

حياد الجماعة الإسلامية يجب أن ينطبق على أحزاب المسلمين، أو إذا اقتضت الحالة، على الأحزاب الإسلامية. إن تاريخ الحياة السياسية فى يوغسلافيا ما قبل الحرب، وفى بعض البلاد الإسلامية المعاصرة، أمثلة حية على الصراعات الحزبية التى تم استجلابها من الميدان السياسى إلى المؤسسات الدينية، وعلى الأحزاب الإسلامية التى تقاوم من أجل التأثير على المؤسسات والهيئات الإسلامية. ولهذا الموقف نتائج سلبية نظامًا.(١٩)

ورغم أن المواقف التى بلورها فكرت كارسك تبنتها أيضًا الجماعة الإسلامية فى الكثير من تصريحاتها، فإنها استعصت على التنفيذ فى عالم الواقع بعد إنشاء حزب العمل الديمقراطى الـ SDA فى البوسنة من قبل ممثلى التيار الإسلام الوحدوى، واستغلاله للرموز الإسلامية من أجل أغراض قومية، والدعم المنتشر البين الذى تمتع به حزب العلماء.(٢٠) على أن هذه المواقف تظل مهمة وهى تظهر قضيتين مركزيتين فى كتابات كارسك، هما: فصل الدين عن الدولة وما ينتج عن ذلك من التحول إلى فردية العقيدة، أو خصوصيتها.

يهتم كارسك، فى كتاباته فى الشريعة الإسلامية أولاً وأخيرًا بالوسائل التى يمكن من خلالها تطويع الشريعة الإسلامية مع ظروف العالم الحديث، وبالأخص مع ظروف الدولة العلمانية، فقد كتب فى عام ١٩٨٥ أنه "بعد إلغاء المحاكم الشرعية فى عام ١٩٤٧، لم تفقد المؤسسات الدينية والمبادئ التى تقوم عليها، مكانها فى الوجود، بل استمرت تؤدى دورها فى نشر المبادئ الأخلاقية والدينية، وممارسات المواطنين اليوغسلاف للعقيدة الدينية".(٢١) وبعد ذلك بست سنوات، وفى أثناء مؤتمر عُقِد حول المبادئ القانونية فى الدين الإسلامى، تمت المقارنة بين الدول الإسلامية، التى تستمد قوانينها الاجتماعية من الشريعة الإسلامية، والدول

---

(١٩) المرجع السابق.

(٢٠) انظر: إكس. بوغاريل، "من الشباب الإسلامى إلى حزب العمل الديمقراطى".

(٢١) ف. كارسك، "المحاكم الشرعية"، ص: ١٥٥.

التى تضمن بين رعاياها أقلية مسلمة، ولا تتجاوز فيها الشريعة كونها مجرد موقف فردى، أو مجرد "شفرة فردية يفهمها المسلم الذى يمارس شعائر الدين الإسلامى".[٢٢] وأخيرًا، – وتحت تأثير نقد الصحافة الصربية – راح فكرت كارسك يقول إن الدولة العلمانية هى أفضل طريقة لتنظيم العلاقة بين السلطات السياسية والدينية فى المجتمعات متعددة الديانات؛ وراح يعلن أيضًا أنه هو نفسه "لديه تحفظات تجاه أية دولة أيديولوجية"؛ وهو يزعم أن فكرة "الجمهورية الإسلامية" فى البوسنة والهرسك ليس لها ما يبررها من قاعدة نظرية أو عملية.[٢٣] وانطلاقًا من الحالة البوسنية، يستطرد فكرت كارسك فى تحليله؛ ليشمل العالم الإسلامى فى العموم، ففى رسالته للدكتوراه يكتب كارسك:

يعتمد عمل الوظائف الاجتماعية لأى قانون – بما فى ذلك قوانين الشريعة الإسلامية – على حالة العلاقات الاجتماعية فى المجتمع، فالشريعة تتألف أساسًا من عناصر يمكن أن يكون لها انعكاسات اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية مختلفة، وتتبدى الوظائف الاجتماعية لأى قانون حسب العناصر التى يتم التركيز عليها، فالشريعة يمكن أن تعزز التحديث الاجتماعى، وتشيع ديمقراطية النظام السياسى والقانونى، والانفتاح على التيارات الثقافية الأخرى، والحوار مع الحركات الرجعية التى تتبدى فى الدوغمائية ومقاومة التجديد والشمولية السياسية، والانكفاء على الذات فى الشأن الثقافى.[٢٤]

---

(٢٢) بحث أُلقى فى مؤتمر "القانون فى الإسلام"، نظمه القائمون على مسجد زغرب فى إبريل ١٩٩١، مقتبس من مجلة صوت المسلمين، مجلد ١، عدد ٢، (٣ مايو ١٩٩١)، ص: ١٤.

(٢٣) ف. كارسك، "حول الجمهورية الإسلامية فى البوسنة والهرسك" فى مجلة الميلاد الجديد، مجلد ٢١، عدد ٣ ، (غرة فبراير)، 1990c، ص: ٣.

(٢٤) ف. كارسك، الجوانب القانونية للمنظمات الإسلامية، ص: ١٩٥.

ويميز كارسك فيما بعد – فى خضم استعراضه للتفسيرات القانونية المعاصرة للإسلام – بين نزعات أربع أساسية: العلمانيين الذين ينظرون إلى الإسلام بوصفه "دينًا بالمعنى المقبول على مستوى المعنى الاصطلاحى للدين، وميدانه الشرعى هو العالم الذاتى للفرد، أو ضمير الفرد." وهم يركزون على القيم الأخلاقية التى جاء بها الإسلام، ولكنهم لا يتحمسون حين تقول لهم إن تعاليم الإسلام هى الأسس التى تقوم عليها الحياة الاجتماعية والسياسية والقانونية". وهناك السلفيون الذين يقولون إن الإسلام "دين ودنيا، أو عقيدة ونظام حياة"، ولكنهم يقبلون التحولات التاريخية لمهمته الاجتماعية، وصلاحية الشريعة الإسلامية لموقف وعدم صلاحيتها لموقف آخر، إن المفاضلة بين المعايير والمؤسسات الدينية والمعايير والمؤسسات الدنيوية يمكن قبولها على أنها إفراز تاريخى، مثلما يمكن قبولها على أنها من تجليات الأمر الواقع الذى تفرضه المؤسسات العلمانية. هناك أيضًا الحداثيون الإسلاميون، الذين يزعمون أن التعاليم الإسلامية التى يتم استنباطها يمكن أن تصبح أساسًا أيديولوجيًا مناسبًا للحياة العامة فى الأقطار الإسلامية، وأن الشريعة التى خضعت للإصلاح يمكن أن تصبح الأساس أو المكون المهم فى القانون الوضعى" وهناك الإحيائيون الذين "يسعون بصفة خاصة إلى تشييد أيديولوجية كاملة تنطلق من المصادر الأساسية للتعاليم الإسلامية وتاريخ صدر الإسلام"، وهم يرون أن تجربة المجتمع الإسلامى الأول فى المدينة المنورة نموذجٌ يستحق الانتباه، وليس مجرد مثال تاريخى على كمال الإسلام."(٢٥)

باختصار ... أدى اهتمام كارسك بتفسير وتحديثها الشريعة إلى تصور يريد من خلاله إخضاع الإسلام لعملية العلمنة *secularization*، ففى مقال له بعنوان "معنى الإسلام وتجليه فى الدولة العلمانية" يقول: إنه مع فصل الدين عن الدولة،

---

(٢٥) ف. كارسك، "محاولة لفهم الشريعة الإسلامية فى العالم الإسلامى المعاصر": فى كتاب نصرت كانكار وإنيس كارك (تحرير) الأصولية الإسلامية. ما هى؟، ساراييفو: مكتبة الفكر الإسلامى ,1990d، صفحات: ٣٧ – ٤٣.

"تفقد المجتمعات الدينية الكثير من المزايا ... ولكنها – فى الوقت نفسه – تنال حرية إدارة شئونها الخاصة دون تدخل الدولة" ويستمر قائلاً: "تكسب إمكانية توفير جهودها كاملة لرسالتها الأصلية، وهى إشباع الحاجات الدينية لأعضائها" ويمضى كارسك قائلاً:

فى الدولة العلمانية يصبح الدين شأنًا خاصًا للأفراد، وتنبت العلاقة بينه وبين السياسة، ولا يكون لـــه أى تأثير بقوانين البلاد، وهذه هى الحال التى ينبغى أن يكون عليها الإسلام فى سياق شيوع مبدأ المساواة بين الديانات ... فالإسلام دين الناس والجماعات شريطة أن يكون إسلامهم شأنًا خاصًا بهم، وميدان حياتهم الخاصة بينهم وبين خالقهم.

إذن يريد كارسك أن يقول إن هناك جوانب فى الرسالة الإسلامية قد أُخذت على غير معناها الصحيح، وإن أحكام القيمة المتصلة بالمعاملات الإسلامية لا تصمد إلا حين تتسق مع عادات الفرد وخياراته الشخصية والأخلاقية.(٢٦)

فى المقتبس التالى الذى يوجز أفكاره يحاول "فكرت كارسك" أيضًا أن يتناقض مع التصور الإسلامى الكلاسيكى للعالم، يقول:

ليس من العدل ولا من المنطق على المستوى النظرى على الأقل، بل هو مفارق لوجهة النظر التاريخية، أن نطبق مقولات (دار الإسلام) و (دار الحرب) على العلاقات الدولية المعاصرة،(٢٧) أو أن ندرج موقف المسلمين الذين يعيشون فى دول تدين بالعلمانية فى نظامها الاجتماعى ضمن هذه المقولات الضاربة فى القدم.

---

(٢٦) ف. كارسك، "أهمية وعرض الإسلام فى الدولة العلمانية"، فى كتاب ليه. كارك (تحرير)، التفسيرات الأيديولوجية الحديثة للقرآن والإسلام، زغرب: البيت الثقافى، ١٩٩٠م، صفحات: ٢٩ – ٣٦.

(٢٧) يقسم العلماء العالم عمومًا إلى دارين: دار الإسلام ويغطى جميع الدول الإسلامية التــى تـم فيهــا تطبيق الشريعة، ودار الحرب، وتشمل الدول غير الإسلامية، ويـــضيف بعـــضهم دارًا جديـــدة، "دار العهد" التى تشمل الدول غير الإسلامية التى تسمح للأقلية الإسلامية بممارسة عقيدتها.

كان كارسك أثناء الحرب يركز اهتمامه على قضية التصور الإسلامى للعالم، وعلى مكان مسلمى البوسنة فى هذا العالم، ولقد بدا أنه – منذ عام ١٩٩٢ وحتى اليوم – قد توقف عن تأملاته فى الشريعة دون تعليق منه على كتاباته السابقة فى الموضوع، فقد راح يركز اهتمامه على استعراض حقيقة التجديد الإسلامى فى البلقان – ولا سيما التجديد المتصل بالجوانب الدينية والثقافية[٢٨] – ويشجب التصورات المتحيزة القادمة من الصرب أو الدول الغربية.[٢٩] ويرى فكرت كارسك أن الحرب فى البوسنة والهرسك قد حركتها أغراض بعيدة عن الجوانب الدينية، وهو يرد على أطروحة صامويل هنتنغدون حول صدام الحضارات بقوله إنه: إذا كان هناك فى البوسنة والهرسك أسبابٌ للحرب الأهلية، أو الصراع الدينى أو الحضارى، فإن هذه الأسباب قد أُنشئت عمدًا لكى تخفى وراءها القضية الأساسية؛ وهى العدوان، والغزو، والإبادة الجماعية. وينهى كارسك نقده لأستاذ جامعة هارفارد بقولـــه:

من الواضح أن هناك دوائر مؤثرة معينة فى الغرب، ترى فى الحرب الدائرة فى البوسنة والهرسك صراعًا مستمرًا بين الحضارات، ومسلمو البوسنة الذين يقبلون هذا التفسير أو يتصرفون وفقًا لـــه إنما يؤكدون عليه، وهذا هو التناقض الخادع بعينه، فنحن أمام أمة يتهمونها بالأصولية، وهى فى الوقت نفسه تقاوم الاستبعاد، (استبعاد الحضارات الأخرى لها) تناضل من أجل أن يتحول العداء إلى تعايش مثمر، وأن تتجنب مواجهة حتمية فى المستقبل.[٣٠]

---

(٢٨) ف. الصحوة الإسلامية فى البلقان، فى مجلة الدراسات الإسلامية، إسلام أباد، المجلـد ٣٦، رقـم ٢-٣، (الصيف / الخريف) ١٩٩٧، صفحات: ٥٦٥ – ٥٨١.

(٢٩) ف. كارسك، "الصور المشوهة للإسلام: مثال يوغسلافيا السابقة"، فـى مجلـة الخطـاب الفكـرى، كوالالامبور لامبور، مجلد ٣، عدد ٢، 1995a، صفحات: ١٣٩ – ١٥٢.

(٣٠) ف. كارسك، "مذبحة أمة فى ظل صدام الحضارات"، مجلة ليجلان، مجلـد ٢، عـدد ١١١، (غـرة مارس) 1995b، صفحات: ٣٢ – ٣٣.

ورغم ظروف الحرب تظل محاولة فكرت لتطويع الإسلام مع عناصر الحداثة الغربية، وتفضيله لفكرة الفردية على الجماعية محاولة قائمة قابلة للتطبيق.

إنيس كاريك: الإسلام بوصفه ثقافة مشتركة:

وُلد إنيس كاريك لأسرة متدينة في مدينة ترافنيك في وسط البوسنة في عام ١٩٥٨. درس، مثل فكرت كارسك – في مدرسة ساريفو، وشارك – مثله – في النقاشات التي كان يديرها المنتدى الذي أسسه حسين دوزو في السبعينيات.(٣١) تخرج كارك في هذه المدرسة في عام ١٩٧٨، ودرس الصحافة والأدب، وبدأ يدرس تفسير القرآن في كلية أصول الدين الإسلامي في سارايفو في عام ١٩٨٢، وفي عام ١٩٨٩ انتهى من رسالة الدكتوراه التي أعدها في موضوع "المشكلات الظاهراتية في ترجمة القرآن إلى اللغة الصربية الكرواتية".(٣٢) في تلك الفترة نفسها لعب كارك دورًا قياديًا في الإحياء الفكري للجماعة الإسلامية عندما أصدر مجلة *الفكر الإسلامي*، وعندما قام بتحرير كتابين الأول تحت عنوان:" *التفسيرات الأيديولوجية المعاصرة للقرآن والإسلام*"، والثاني تحت عنوان: *"القرآن في العصر الحاضر"*(٣٣)، وعندما ترجم أعمال سيد حسين نصر وفضل الرحمن ومحمد أركون – ونظرًا لاستقلاله الفكري – سرعان ما تصادم بالهرمية الدينية، وفي مارس من عام ١٩٩١، تم استبعاده من مجلس تحرير مجلة الفكر الإسلامي من قبل صالح كولاكوفتش، رئيس الجماعة الإسلامية في البوسنة والهرسك، والمقرب من الدوائر الوهابية التي تدعمها المملكة العربية السعودية.(٣٤)

---

(٣١) انظر: إكس. بوغاريل، "من الشباب الإسلامي إلى حزب العمل الديمقراطي".

(٣٢) انظر: إي. كارك. ظاهراتية القرآن، زغرب، مكتبة البحوث الإسلامية، 1990b.

(٣٣) إيه. كارك، القرآن في العصر الراهن، سارايفو، Svietlost ١٩٩١.

(٣٤) الوهابية: حركة أصولية سنية جديدة تأسست في نهاية القرن الثامن عشر بزعامة محمد بن عبد الوهاب، أهم خصائصها: العداء للإسلام الشيعي، والصوفية، والإصلاح الديني، ولا تزال هي المذهب الرسمي في المملكة العربية السعودية منذ إنشائها في عام ١٩٣٢.

استمر إنيس كارك فى نشاطاته الدينية بعد عام ١٩٩١، كما يتبدى فى ترجمته للقرآن إلى اللغة البوسنية فى عام ١٩٩٥.[٣٥] ولكن بدءًا من عام ١٩٩٢– وبعد ذلك – أصبح معروفًا فى الأساس من خلال نشاطاته السياسية؛ كان مشاركًا نشطًا فيما يسمى بـــ "الصوت الإسلامى"، وعضوًا فى حزب العمل الإسلامى، وفى ديسمبر عام ١٩٩٢ تم انتخابه نائبًا لرئيس المجلس الجديد لهيئة علماء المسلمين، وفى يونيو من عام ١٩٩٤ وعين وزيرًا للتربية والثقافة، بقرار من رئيس الوزراء حارس سيلاجيك، راح يدعم رئيس الوزراء فى خلافاته المتصاعدة مع حزب العمل الإسلامى وقياداته، وفى يناير من عام ١٩٩٦ ترك الحكومة والتحق بحزب البوسنة والهرسك الذى أسسه سيلاجيك، وبعد الهزيمة الانتخابية التى مُنى بها الحزب فى سبتمبر عام ١٩٩٦، اعتزل العمل السياسى، وكرس جهوده لمؤسسة ابن سينا؛ وهى مؤسسة فلسفية دينية تدعمها إيران.

كانت أفكار كارك مثل أفكار فكرت كارسك تنطلق من فهمه للشريعة الإسلامية، وكان القرآن هو الذى ألهم إنيس كارك فى أفكاره؛ ففى رسالته للدكتوراه يصر كارك على أن القرآن بطبيعته منفتح على التفسيرات المتباينة، وبطبيعته متعدد الأصوات، وبطبيعته مكتنف بالأسرار، من هذا المنطلق يسعى كارك إلى توضيح أن ترجمة القرآن ما هى إلا تفسير لـــه، ويسعى أيضًا إلى أن يجد التبرير لهذه التفسيرات المتباينة؛ فهو يستعرض السياق التاريخى "فالقرآن قابل للتفسير فى جميع الأزمنة والأمكنة، ففى كل زمن رجال يخرجون علينا بتفسيرات مختلفة، وبطرائق مختلفة فى قراءته وتلاوته، ومن ثم فى تفسيره)[٣٦]، وهو يستعرض السياق الجغرافى حين يقول:

---

(٣٥) القرآن وترجمته إلى اللغة البوسنية، سارايفو، كتاب البوسنة، ١٩٩٥.
(٣٦) إيه. كارك ، "هرمنيوطيقا القرآن"، ص: ٢١٩.

يكمن مصير الإسلام فى القبول بالقراءات المختلفة، والتاريخ يشهد على أن القراءات الإقليمية المتعددة للإسلام استفادت ولا تزال تستفيد من تلك التفسيرات المستقلة، والقراءات المختلفة، لأن القرآن يحتمل الاختلاف، ويقبل التعدد، نحن إذن أمام قراءات متعددة وصحيحة للقرآن، أسفرت عن ظهور لاهوتات إقليمية – إذا جاز التعبير" ... لدينا فى الإسلام أكثر من لاهوت واحد، وهذه اللاهوتات لا تحتمل وجود لاهوت كبير مهيمن. [٣٧]

يريد كارك أن يقول إن الإسلام واحد ولكن الثقافات الإسلامية التى انبثقت من هذا الإسلام متعددة، يمكن أن تتغير أو تنتهى إلى ثقافة واحدة أيضًا، ففى بداية التسعينيات راح يدعو إلى إحياء فكرة الاجتهاد، ويعلن عداءه للأصولية الإسلامية التى "تتجاهل الحد الفاصل بين مصدر العقيدة والانتقال التاريخى لهذا المصدر فى الزمان والمكان"، وراح يعزو الخصائص الإلهية إلى شىء يتجاوز التفسير البشرى"، وأنه ينزل بالإسلام، وهو دين للعالم كافة، "إلى دين المدينتين [مكة والمدينة]؛ ليكون دينًا محليًا متصلاً بمكان واحد، ويختص بشعب واحد وهم العرب.[٣٨] يدعو كارك أيضًا، وبالحماس نفسه إلى إدخال علوم الأديان المقارنة فى المقررات المدرسية، وهو يقول: إن تدريس الأديان بشكل منفصل يؤكد "الملامح الجدلية والاستبعادية" للأديان التوحيدية الكبرى. أضف إلى ذلك أنه يزعم أن المكان الحقيقى للتعليم الدينى ليس فى المدارس العامة، ولكن المكان الحقيقى للتعليم الدينى يكون فى المسجد أو الكنيسة؛ وذلك "لأن العقيدة ما هى إلا مشاعر كامنة فى الضمير، فى أعمق أعماق المرء، مشاعر شخصية لا يمكن للمرء أن

---

(٣٧) المصدر السابق، ص: ٢٤٧. الملاحظة نفسها نجدها فى شرح إنيس كارك فى ترجمته للقرآن، إذ يقول: "تنزل القرآن دفعة واحدة لأنه كلام الله، ولكن فهم القرآن وتأويله لم يتوقف إلى الأبد، على المسلمين اليوم أن يعرفوا أن كل تأويل جديد للقرآن هو فى الوقت نفسه تفسير حى للعالم وبحث عن مكان مستحق فيه. فكل هطول مثمر للمطر إنما يأتى من سحب حبلى بالمطر مرصودة فى سماء واحدة لا أكثر". فى عالم القرآن، ص: ١٢٦٩.

(٣٨) إيه. كارك، "الأصولية"، فراش بروكرستيز، فى إن. كانكار وإيه كارك، "الأصولية الإسلامية ما هي؟"؛ صفحات: ٨٩ – ٩٣.

يعبر عنها خارج حدوده وأطره، وخارج اهتماماته وعوالمه الشخصية، وعلاقاته بالزمان والمكان."[٣٩]

إن كارك يرى إذن أن العقيدة مشاعر فردية، ولكن هذه المشاعر الفردية لن يُكتب لها الحياة إلا حين تنصهر مع تراث مشترك وثقافة مشتركة، إن هذا الإصرار على فكرة أن "الإسلام عقيدة وثقافة"[٤٠] يفسر لنا المواقف التى تبناها كارك فى أثناء الحرب. على النقيض من فكرت كارسك لم يتردد كارك فى التصريح بأن الحرب لها بعد دينى وراح يقارن بين صراع مسلمى البوسنة بصراع الرسول مع كفار بدر[٤١]، وهو يقول إنه من خلال هذا الصراع "أظهر البوسنيون وجه الأمة الحقيقى".[٤٢] يتحدث كارك أيضًا عن أن الكتب الدينية بما فيها القرآن تتحدث عن الجهاد على أنه من العناصر الأساسية فى بناء الأمة المسلمة، وحمايتها من الهيمنة، وحماية حياتها وشرفها وكرامتها ... فإذا أراد المسلمون دولة ينطلقون منها لحماية هذه القيم، فإن بناء هذه الدولة يمثل – من وجهة النظر الدينية – الجهاد بعينه".[٤٣] على أن كارك لم يتوقف عن التأكيد على

---

(٣٩) إيه كارك، "السيف ذو الحدين للتعليم الدينى فى المدارس"، مجلة صوت المسلمين Muslimanski Glas مجلد ٢، عدد ١٠، (٢٨ يونيو)، a ١٩٩١، ص: ١٥. هذا الموقف الشخصى لإنيس كارك مختلف عن موقف الجماعة الإسلامية Islamska Zajednica الذى كان يدافع عن تعليم دينى منفصل، وتمكن من فرض هذه الصيغة على كارك فى عام ١٩٩٤.

(٤٠) إى. كارك، "أهمية وعرض الإسلام فى البوسنة والهرسك فى المستقبل"، فى مؤتمر مفكرى مسلمى البوسنة (٢٢ ديسمبر ١٩٩٢)، ساراييفو: بوسناجراف، ١٩٩٣، صفحات: ٩٧ – ١٠٠. عنوان هذا النص فى الغالب إحالة إلى النص المنشور منذ سنتين بقلم فكرت كارسك.

(٤١) إى. كارك، "البوسنة هى البدر البوسنى"، ليجيلان، مجلد ٣، عدد ٥٨، (٢٣ فبراير)b ١٩٩٤، ص: ٣١.

(٤٢) إى. كارك، "أظهر البوسنيون وجه الأمة الحقيقى"، ليجلجان، مجلد ٣، عدد ٦١ ، (١٦ مارس) c١٩٩٤، ص: ٣١.

(٤٣) إى. كارك، "العدوان على البوسنة والهرسك وقضية الجهاد، فى الوجه الروحى للدفاع"، ساراييفو: فيونا بيليوتيكا رقم ٥، a ١٩٩٤، صفحات: ٧٣ – ٧٧. وبسبب خلفيته كعالم لغوى له خبرة طويلة كفقيه فى اللغة، يعود إينس كارك إلى تعدد المعانى الموجود فى مصطلح الجهاد قبل أن يخلص إلى أنه من وجهة النظر الدينية ما يقوم به مقاتلو جيش البوسنة هو أعلى مستويات الجهاد، ولكن حين يفعل ذلك بعض المقاتلين بدافع الوطنية، يقوم به بعضهم الآخر بدافع مزيج من الوطنية والإلهام الدينى، ولا

أن مسلمي البوسنة لهم وطنان؛ "الوطن الأوروبي؛ وهو ترابهم الأصلي، (بلدهم) – والوطن الروحي، الإسلامي والشرقي".[٤٤] وهو يُذَكر هؤلاء الذين يغريهم الحديث عن العداء للأوربة فيقول لهم: "أوروبا هي وطننا بالمعنى الأوسع، نحن أوروبيون بالأصل وباللغة وبعناصر كثيرة في ثقافتنا، إن هوية البوسنيين الأوروبية لا تتضاد مع هويتهم الإسلامية."[٤٥]

إن كارك يحاول – بوصفه وزيرًا للتربية والثقافة – التأكيد على الهوية الإسلامية الوطنية عن طريق إطلاق نشر الكتب الجديدة، ويعهد بصياغة لغة بوسنية متميزة إلى جماعة من اللغويين، ويشجع الأنشطة التي تقوم بها الجمعية الإسلامية الثقافية المسماة "الإحياء Renaissance". ولقد سبب لـه نشاطه هذا بعض النقد من قبل الأحزاب غير الوطنية، عندما – على سبيل المثال – كان يدعم الكتب التي تتضمن نظرية داروين في النشوء والارتقاء، والتفسير الديني لخلق العالم، أو عندما كان يمنع إذاعة الموسيقى التي يؤلفها الصربيون أو الكرواتيون. ولكن كارك يرفض هذا الضرب من التعددية الذي تشير إليه هذه الأحزاب، "وهو نموذج هجين ومصطنع، يعني: عدم الانتماء إلى ثقافة معينة"، ويطرح بدلاً من ذلك "تعددية بوسنية تصبح هي الإفراز الطبيعي للثقافات التقليدية للبوسنة"،[٤٦] "أو تعددية ثقافية حقيقية، وتعددية دينية حقيقية ... تنبع من تجليات الحياة اليومية، ولا تهدف إلى الاستعراض أمام العالم كما تعرض الأشياء في المتحف."[٤٧]

يزال يفعله بعضهم بدافع الشجاعة والبطولة، أو للدفاع عن أسرهم وممتلكاتهم." في هـذا السياق يُعـد كارك أنه "ليس من الحكمة أن نستهجن مثل هذا التنوع في تلك التوجهات والدوافع التي تصنع موزاييك المقاومة البوسنية البطولية، خاصة بفرض شيء يمكن ألا يقبله المقـاتلون أو علـى الأقـل بعـضهم. (المرجع السابق).

(٤٤) إي. كارك "المعنى والتعبير عن الإسلام في مستقبل البوسنة والهرسك".

(٤٥) إي. كارك، "هويتنا البوسنية وهويتنا الأوروبية،" لجلجان، مجلد ٦، عـدد ٢٦٣،(ينـاير) 1998a ص: ٢٠.

(٤٦) إي. كارك، "الدموع والسهول والصحاري"، لجلجان، مجلد ٣، عدد ١٠٠، (١٤ديـسمبر) 1994d، ص: ٥٣.

(٤٧) إي. كارك "المعنى والتعبير عن الإسلام في مستقبل البوسنة والهرسك".

على أن إنيس كارك يسخر بين الحين والحين من بعض دعاة التعددية الثقافية الغربيين،[٤٨] ويوجه أكثر انتقاداته حدة لمبشرى المذهب الوهابى من الغربيين، وهو لا يتعب من شجب الطريقة التى يصر بها هؤلاء المبشرون وأتباعهم المحليون على الشكلية الدينية العقيمة، وينكرون ثقافة الإسلام المتصلة بمسلمى البوسنة. وفى نص من نصوصه المهمة تحت عنوان "هويتنا البوسنية وهويتنا الإسلامية"، يكتب كارك أن:

الهوية الإسلامية وإسلام البوسنيين كان هدفًا للهجوم من جميع الأطراف، ولكن بادئ ذى بدء من قبل هؤلاء المسلمين المحليين المبتدئين العدوانيين الذين يعملون مع الإصلاحيين الإسلاميين ذوى النوايا الغامضة، إنهم يهاجمون الإسلام كما يمارسه البوسنيون، ويهاجمون أيضًا؛ لأنه يؤكد على هويتنا القومية ومبادئنا الروحية.[٤٩]

هكذا يحول كارك الهوية الإسلامية البوسنية إلى عقيدة فظة عقيمة، ويضعها فى تناقض مع "الطريقة البوسنية فى العيش مع الإسلام كعقيدة وثقافة وحضارة، وكمصدر للإلهام، وكأساس لصنع الهوية الروحية ... والتأكيد المتسامح على طريقة عيش البوسنيين للإسلام فى البوسنة." ويقول كارك: "للعرب طرقهم التقليدية الخاصة فى العيش فى ظل الإسلام، ولنا طرقنا. أضف إلى ذلك أنه ليس هناك أمة مسلمة – تتوفر فيها عناصر الأمة – تصبح مسلمة دون الخصائص التى حافظوا عليها منذ قرون، دون أن تناقض عالمية الإسلام بأية حال."[٥٠]

إن عداء كارك للمذهب الوهابى عداء منطقى وثابت عنده، ورغم ذلك تطورت علاقاته بقادة حزب العمل الإسلامى والجماعة الإسلامية بطريقة لم تكن

---

(٤٨) إى. كارك، "الدموع والسهول والصحارى".

(٤٩) إى. كارك، "هويتنا البوسنية وهويتنا الأوروبية،" لجلجان، مجلد ٦، عدد ٢٦٤،(٤ فبراير)، 1998b، ص: ٢٠- ٢٢.

(٥٠) المرجع السابق.

متوقعة، ففى أوائل التسعينيات حرضه مفهومه للإسلام على أنه ثقافة مشتركة إلى أن يدرج هؤلاء القادة فى محاولة التأكيد على هوية المسلم القومية، ولكن هذا المفهوم نفسه يحرضه على استنكار الملامح المصطنعة والشائعة للأفكار الدينية الجديدة والهابطة، وعلى مقاومة الاستخدام السياسى للإسلام من قبل حزب العمل الإسلامى SDA.

لقد ربط إنيس كارك مفهومه للإسلام كعقيدة وثقافة بقبول "مبدأ الدولة العلمانية، وفصل الدين عن الدولة".[٥١] إنه يرى أن هذا المبدأ ليس ضروريًا من أجل التعايش بين الجماعات الدينية فى البوسنة والهرسك فحسب، ولكنه ضرورى أيضًا لمسلمى البوسنة أنفسهم: "ما يؤكد عليه هذا المبدأ هو حقيقة مفادها أن الإسلام هو كنزهم المشترك؛ كدين وثقافة وتراث، وعلى ذلك النحو يصبح التسامح بين المسلمين مضمونًا دون أن يصبح الإسلام ملكًا خالصًا لطرف دون آخر."[٥٢] وبعد ذلك بسنوات ثلاث يطور هذا الجدال فى نص يتضح منه الشقاق بينه وبين قادة حزب العمل الإسلامى بوضوح:

من المهم جدًا أن يقبل مسلمو البوسنة – على مدى تاريخ طويل – مبدأ الإسلام كونه دينًا عالميًا يدين به المسلمون هنا فى مجتمع علمانى ودولة علمانية. وفى السياق الأوروبى الحالى، لا يخسر مسلمو البوسنة شيئًا بهذا المسلك؛ لأنه يضمن لهم ممارستهم لإسلامهم دون أى إملاء أيديولوجى، ودون توجيهات سياسية أو أيديولوجية عن الإسلام الحق. إن الإسلام فى البوسنة هو الكنز المشترك للبوسنيين جميعًا، إنه الكنز الثمين الذى منه ارتووا على مدى القرون بالإلهامات الدينية والثقافية والفنية والأدبية والمدنية والمعمارية المتشابكة. وطبقًا لهذا المفهوم... لا يصبح الإسلام ملكًا خالصًا لأحد دون الآخر، أو حكرًا على أحد دون الآخر، ولا يصبح الإسلام موضوعًا للتكيف البراغماتى لأصحاب القرار فى العالم

---

(٥١) إى. كارك، "المعنى والتعبير عن الإسلام فى مستقبل البوسنة والهرسك".
(٥٢) المرجع السابق.

الراهن. على البوسنيين أن يحموا أنفسهم من أنفسهم، ومن أى شكل من أشكال النبذ الدينى والحضارى والسياسى أو حتى الثقافى.(٥٣)

بدءًا من التأكيد على خصوصية الإسلام البوسنى إلى الدفاع عن تعدديته الداخلية، نستطيع أن نقول إن مقاربة إنيس كارك فى واقع الأمر مقاربة مقبولة تمامًا؛ وذلك لأنه يُعَرِّفُ الإسلام بأنه ثقافة مشتركة، وثقافة عامة، وأنه يرفض تعريف الإسلام بوصفه أيديولوجية تمييزية سياسية.

عدنان جاهك: الإسلام بوصفه أيديولوجية سياسية تمييزية:

على النقيض من فكرت كارسك وإنيس كارك لم يتلق عدنان جاهك أى تعليم دينى رسمى، وذلك على الرغم من الحقيقة التى مفادها أنه ينحدر من أسرة من المشاهير وعلماء الدين على المستوى المحلى على الأقل، وُلد فى توزلا فى عام ١٩٦٧، ودرس الفلسفة والصحافة فى سارايفو، وفى أثناء دراساته كتب رسالة ماجستير بعنوان "تاريخ العلاقات بين الدين والفلسفة، من العهود القديمة إلى عهد أبى نصر الفارابى". وفى عام ١٩٩٥ نشر كتابًا فى مديح التشكيلات الإسلامية العسكرية التى تحالفت مع القوات الألمانية فى أثناء الحرب العالمية الثانية، والتى شارك فيها بعض أعضاء أسرته مشاركة فعالة معروفة.(٥٤)

على أن عدنان جاهك لم ينل شهرة واسعة إلا بسبب نشاطاته الصحفية والسياسية لا من خلال أعماله الفلسفية والتاريخية، وفى توزلا كان أحد كتاب الأعمدة الأساسيين فى جريدة "تنين *البوسنة*"(٥٥)، التى كانت تابعة لحزب العمل

---

(٥٣) إى. كارك، "الإسلام فى البوسنة المعاصرة،" فى إى. كارك، البوسنة تتذكر وتنسى،" زغرب: ديوريه، ١٩٩٧b، صفحات: ٨٨ – ٩٥.

(٥٤) إيه جاهك، التشكيلات الإسلامية فى منطقة توزلا فى أثناء الحرب العالمية الثانية، توزلا، ١٩٩٥c.

(٥٥) يحيلنا هذا العنوان إلى حسين كابتن جرادافيسك، شخصية مهمة من غرادكتش Gradacac، فى حكم توزلا، الذى أفضى إلى ثورة ضد الإصلاحات الإدارية والعسكرية التى فرضتها السلطات العثمانية المركزية فى عام ١٨٣١، ومنذ التسعينيات مال المؤرخون البوسنيون المسلمون إلى تقديم هذه الثورة على أنها من أولى العلامات على الصحوة البوسنية الإسلامية القومية.

الإسلامى فى أثناء الحرب، كما رأس مجلس تحرير المجلة الشهرية المسماة "الحكمة"[٥٦] التى كان يصدرها المفتى الجديد لتوزلا فى عام ١٩٩٣. وفيما كانت "الحكمة" تتناول القضايا الدينية فى الأساس، نالت "تنين البوسنة" شهرة واسعة بسبب هجومها العنيف على بلدية توزلا، وهو هجوم كانت تقوده الأحزاب غير القومية، وانتقده مقرر مفوضية حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة لتهديداتها ضد سكان الصرب المحليين، ولم يمنع ذلك جاهك من الترقى السياسى السريع؛ فقد أصبح عضوًا فى الإدارة الإقليمية لحزب العمل الإسلامى منذ عام ١٩٩٤، وتم انتخابه عضوًا فى برلمان البوسنة والهرسك فى سبتمبر عام ١٩٩٦، حيث أصبح رئيسًا للمجموعة البرلمانية لحزب العمل الإسلامى، ولم يمض عام حتى أقدم على الاستقالة من هذا العمل؛ ليصبح المتحدث الرسمى باسم حزب العمل الإسلامى.[٥٧]

تجلت ثقافة جاهك فى اهتمامه القوى بالعلاقة بين الإسلام والفلسفة. ومن الأمور التى يدينها جاهك "النهج الديكارتى الذى تمتلك من خلاله ذات الفرد سلطة منهجية ومن ثم أخلاقية وقِيَمية"، مما يسمح بظهور نوع من "التعددية الفلسفية، بمعنى: التنوع الأيديولوجى للأهداف والغايات"، ما يفضى شيئًا فشيئًا إلى "المادية والعلمية والوجودية والصيغ الأخرى المتصلة بالتفكير الفلسفى فى العالم الحديث". إن جاهك يضع هذه التيارات المختلفة للفلسفة الغربية الحديثة فى مقابل فلسفة إسلامية كان لها وما يزال موضوع واحد هو "الله ووحيه"، أى: الإلهى والإنسانى

---

(٥٦) فى الفترة ما بين الحربين، كان حكمت ناطقًا بلسان العلماء السلفيين الذين عارضوا الإصلاحات الدينية التى قادها رئيس هيئة العلماء.

(٥٧) فى سبتمبر عام ١٩٩٧ انتخب ممثلو الأحزاب الثلاثة الرئيسية (حزب العمل الديمقراطى، والحزب الديمقراطى الصربى، والكرواتى HDZ) فى برلمان البوسنة والهرسك كرئيس مفوضية حقوق الإنسان واللاجئين واللاجئين السياسيين فليبور أوستيجى، زعيم ذو مرتبة عالية فى الحزب الصربى الديمقراطى الاشتراكى، يُشك فى أنه اتخذ دورًا نشطًا فى "التطهير العرقى" فى مدينة فوكا (البوسنة الشرقية) فى عام ١٩٩٢، ولما وُجه باحتجاجات من قبل الأحزاب غير القومية ووسائل الإعلام المستقلة، فإن حزب العمل الديمقراطى غير رأيه، مدعيًا أن تصويت ممثليه كان مجرد "سوء فهم" وأن عدنان جاهك مضطر إلى الاستقالة من حزب العمل الديمقراطى ومجموعة هذا الحزب البرلمانية.

على ضوء الوحى. وحسب جاهك "لا ينبغى أن يصبح هذا التناغم نوعًا من النقص، ولكنه صفة وعلامة على التماسك فى المقصد النهائى".[٥٨]

وعلى ذلك النحو نرى أن جاهك يضع المفهوم الغربى للديمقراطية فى مقابل المفهوم الإسلامى للديمقراطية، فهو يقول:

فى المفهوم الغربى نجد أن حقوق الإنسان والحريات تكون القيمة الكبرى للمجتمع، هنا يكمن الضعف الأساسى فى المجتمع الغربى، فلا تُوجد علاقة فاعلة بين الدولة والمجتمع، ولا يُوجد تقدم على الصعيد الروحى والأخلاقى، فالخير يضيع فى بوتقة السياسة التى لا ترحم.

على الضد من ذلك تشير الديمقراطية الإسلامية إلى مبدأ التوحيد (وحدانية الله)، وتصر على المنظور الأخلاقى للديمقراطية: "لا يهتم الإسلام أساسًا بالديمقراطية الشكلية (حتى لو لم يكن معاديًا لها)، ولكنه يهتم بمبادئها وبقيمها الأخلاقية الإيجابية، التى تضيف إلى كمال الفكرة الإسلامية داخل المجتمع." ويرى جاهك أنه "لن يكون هناك مكان فى الفكر الإسلامى السياسى للديمقراطية الليبرالية الجارية على النموذج الغربى، والتى لا تهتم بالصالح العام لمجتمعها الخاص، وبحالته الروحية والأخلاقية".[٥٩]

---

(٥٨) عدنان جاهك، "باقر الصدر وفلسفتنا"، حكمت، مجلد رقم ٨، عدد ٨/٩٢، أغسطس، 1995a، صفحات: ٣٦٠ – ٣٦٣. وللدقة يعترف عدنان جاهك باقتصاره على ضرب من التفكير الإسلامى يرجع إلى العصور الوسطى فى داخل إطارات منهجية مهجورة ... وقفت حائلاً أمام أية إمكانية لتجديد فكرى وإثراء النظام الفلسفى فى العالم الإسلامى". ولكنه يفضل "تعزيز المنهج الإسلامى الفلسفى، بطريقة منهجية وعقلانية، من شأنها الترحيب بشكل صريح ببعض التجارب الغربية المعينة، على بعض الجهود الغامضة للتكيف الساذج والتصالح المتطرف مع أفكار فلسفية رئيسة معينة تضرب بجذورها فى الثقافة الغربية" (المرجع السابق.)

(٥٩) عدنان جاهك، "إدخال الديمقراطية فى الفكر الإسلامى السياسى،" حكمت، مجلد ٩ ، أعداد من ٩ – ١٢ / ١٠٥ – ١٠٨ ، (نوفمبر)، 1996b، صفحات: ٢٤٧ – ٥٤.

من ثم – وعلى الضد من فكرت كارسك وإنيس كارك – يدرك عدنان جاهك أن العلاقة بين الإسلام والغرب تقوم على التعارض الجوهرى، فهو يعتقد أن هدف الغرب هو "القضاء التام على وجود العالم الإسلامى"(٦٠)، وهو يهيب بالعالم الإسلامى أن يتخلص من "العلمانية والعدمية الغربية، ومن الوضعية والمادية الوجودية فى الفلسفة والعلم، وأن يخلص نفسه من الجرى وراء الملذات والنفعية فى ميدان الأخلاق والقيم".(٦١) يقول عدنان جاهك – فى معرض حديثه عن مسلمى البوسنة – "نحن ننتمى إلى الغرب من حيث الجغرافيا، وجزئيًا من حيث الحضارة". ولكنه فى الوقت نفسه يُذكِّر قراءه بـــ "أننا لا ننتمى بأية حال من الأحوال إلى الغرب روحيًا وثقافيًا"، وهو يدين التأثير الغربى على المجتمع البوسنى، كما تعبر عنه الإباحية الجنسية الشائعة فى الغرب، ومذهب المتعة الحسية الذى يؤمن به الغرب، وأفكار التعددية الثقافية وحقوق الإنسان والتسامح التى يؤمن بها الغرب أيضًا".(٦٢) إنه يرى أيضًا أن الحرب فى البوسنة والهرسك من ثم هى "المواجهة الأخيرة بين قيم البلاد الوطنية والثقافية التى يؤمن بها أهل البوسنة، والقيم الغربية الدخيلة التى فرضت على البوسنيين من قبل الغرب فرضًا، وفُرضت علينا فرضًا، وقيل لنا إنها قيمنا منذ زمن بعيد."(٦٣)

إن موقف عدنان جاهك هذا من الغرب يؤثر حتمًا على أفكاره حول العلاقة بين الإسلام والمفهوم الوطنى القومى، وبين الإسلام والسياسة، فهو يرفض أن تشيع مفاهيم القومية والعلمانية فى العالم الإسلامى، وهو يضع فى مقابل هذه

---

(٦٠) عدنان جاهك، البوسنيون والمبادئ الغربية للعلاقات المستقبلية، حكمت، مجلد ٨ عدد ٤/ ٨٨ (إبريل)، 1995b صفحات: ١٤٨ – ٥٠.

(٦١) عدنان جاهك، بعض الملاحظات حول المنظورات السياسية للعالم الإسلامى، حكمت، مجلد ٨، عـــدد، ٦/ ٩٠، (يونيو)، 1995f، صفحات: ٢٤٨ – ٥٣.

(٦٢) عدنان جاهك، البوسنة والغرب.

(٦٣) عدنان جاهك، هل نعلم ولكننا لا نريد؟، حكمت، مجلد ٨، عدد ٢/ ٨٦ (فبراير)، 1995g، صفحات: ٥٢ – ٣.

المفاهيم مفاهيم وحدة الأمة الإسلامية والنظام الاجتماعى الإسلامى.[٦٤] على أن جاهك فى الحالتين سرعان ما يصطدم بالواقع فتبدو أفكاره أكثر اضطرابًا؛ فنراه فى بعض مقالاته يدعو إلى تعزيز وحدة الأمة فى مواجهة جميع الخصوصيات السياسية والوطنية والحضارية واللغوية والاجتماعية- الثقافية والأيديولوجية.[٦٥] وفى موضع آخر يذكر النقيض وهو أن "البوسنيين شأنهم شأن المسلمين الآخرين، لهم ثقافتهم الخاصة بهم؛ المتصلة بالإسلام، والغنية بالتقاليد القومية المختلفة." [٦٦]

وهو يتحدث عن قضية القومية، ويسعى إلى الوصول إلى وجهة نظر حولها، فيكتب بحثًا يلقيه بعنوان "الإسلام والقومية فى ضوء الأحداث الجارية فى العالم الإسلامى."[٦٧] وفى هذا المقال الذى نُشِر فى عام ١٩٩٥، يعيد جاهك التأكيد على سيادة فكرة الأمة كمبدأ يعلو على فكرة القومية كواقع دنيوى. ولكنه يرى أيضًا أن من الحكمة أن نأخذ هذا الواقع بعين الاعتبار، ونبحث عن حل وسط يتسق فيه الإسلام مع الواقع. إن جاهك – من ثم – يرفض التعريف العلمانى للأمة، وهو يرفض بنوع خاص أية محاولة للاستهانة بدور الإسلام، أو التأكيد على أهمية العناصر المتوارثة من فترة ما قبل الإسلام فى هوية الأمم الإسلامية. أضف إلى ذلك أن جاهك يدين استغلال الإسلام استغلالاً وطنيًا، واختزاله إلى مجرد تراث ثقافى. ويرى جاهك أيضًا أن الإسلام والدولة القومية لا يمكن التصالح بينهما إلا بعودة الإسلام مستقلاً ومتفوقًا، فهو يقول:

الدولة القومية فى حاجة إلى الإسلام، الذى يكملها ويوجهها على مستوى الدلالة، ويمنحها السبب المنطقى لوجودها.[٦٨] على أنه حتى التدين على مستوى

---

(٦٤) عدنان جاهك، "بعض الملاحظات".

(٦٥) المرجع السابق.

(٦٦) عدنان جاهك، البوسنة والغرب.

(٦٧) النص عبارة عن شرح لحديث جرى فى مؤتمر دولى تم تنظيمه فى أكتوبر ١٩٩٥، من قبل جامع زغرب، تحت عنوان "العالم الإسلامى اليوم".

(٦٨) بالفرنسية فى النص.

الفرد لا يُتاح لـــه الوجود دون وسيلة قوية، أى شعور وطنى متأصل، وإحساس قوى يكون متمكنًا من كل شخص بانتمائه ... هذا هو ما يجعل الإسلام والدولة القومية عنصرين يكمل كل منهما الآخر، فالإسلام – بمحتواه – كامل، وهو الذى يضفى النبل على القومية، وهو الذى يجعل من القومية كيانًا متكاملاً دون أن يأخذ منها شيئًا. ولكن الدولة القومية عنصر ضرورى للإسلام أيضًا، شأنها فى ذلك شأن قطعة القماش التى يحتاجها الرسام ليضع عليها لوحته، وينجز فنه. (٦٩)

فرغ جاهك إذن من عرض فكرة التكامل بين الإسلام والدولة القومية، ومن وضع الإسلام على درجة أعلى من الدولة القومية، وهو الآن يستشرف "الصراع الذى يخوضه الإسلام ضد القومية المبالغ فيها" بوصفه عملية متدرجة، تُعطى فيه الأولوية للصراع ضد العلمنة. إن العلاقة بين الإسلام والهوية تتصل اتصالاً مباشرًا بالعلاقة بين الإسلام والسياسة، فكما يقول جاهك، "هارمونية العلاقة بين الإسلام والدولة القومية ... تفتح الطريق أمام مجتمع إسلامى أكثر سعادة، بدونه لا تتحقق الدولة الإسلامية الحقيقية المتماسكة".(٧٠)

قد يبدو للناظر فى البداية أن مواقف عدنان جاهك حول العلاقة بين الإسلام والسياسة واضحة أو أقرب إلى الوضوح، فهو يرفض الديمقراطية الغربية التى يعدها ديمقراطية شكلية إباحية، ويمتدح الديمقراطية الإسلامية القائمة على القيم "الإيجابية الأخلاقية"، كما يمتدح مبادئ الخلافة والشريعة والإجماع.(٧١) على أن جاهك أيضًا يجد عنتًا فى تعريف هذه القيم والمبادئ، ويقر بضرورة "الانتقال من مثالية النظرية السياسية إلى واقع الممكن والمقدور".(٧٢) على هذا الأساس يقول إن علينا "أن نعزز العملية الديمقراطية فى العالم الإسلامى؛ لأن الديمقراطية خاصة

---

(٦٩) عدنان جاهك، "الإسلام والدولة ذات السيادة فى ضوء الظروف المعاصرة فـــى العـــالم الإســـلامى،" حكمت، مجلد ٨، عدد رقم ١٠ – ١١ / ٩٤ – ٥ ، (نوفمبر) ١٩٩٥، صفحات: ٤٤٨ – ٤٥٢.

(٧٠) المرجع السابق.

(٧١) عدنان جاهك، "التوجه الديمقراطى فى كرواتيا".

(٧٢) عدنان جاهك، "بعض الملاحظات."

فى سياق العالم الراهن، هى أقرب الطرق إلى تعزيز القدرة الإسلامية"[٧٣]. وبعيدًا عن هذه القضية التكتيكية يذكر أيضًا أن "الطريقة الوحيدة الممكنة لإقامة قوة إسلامية، ودولة قائمة على معايير الشريعة وقواعدها، هى أن نبدأ من مجتمع صحى وحر، أى: من سكان تكون لهم الغلبة؛ لكى يدعموا هذه القوة الإسلامية". ويقول أخيرًا إنه لما كان من غير الممكن تكوين قوة إسلامية شرعية دون الدعم الشعبى لها،[٧٤] فإن الانتخاب الحر المباشر هو السبيل الأول والأخير لدعم هذه القوة الشعبية، وفى حالة خسران هذه الانتخابات تتشكل هذه القوة من خلال أخذ رغبات الفائز وأولوياته فى الحسبان.[٧٥]

لم يقل عدنان جاهك إن قوانين السماء تغنى عن قوانين الأرض، ولم يقل أيضًا إن قوانين السماء لها الأولوية على قوانين الأرض، أو تفوقها فى المكانة، بل إن جاهك لم يركز جل اهتمامه على الهيكل الخارجى للديمقراطية الغربية قدر تركيزه على جوهر العلمانية الأوروبية. والحق أن أغلب كتاباته تتناول قضية العلمانية نقدًا وتحليلاً، يشجع جاهك الاجتهاد، ولكنه يصر بصورة أكبر من فكرت كارسك أو إنيس كارك على حدود الاجتهاد الضرورية: "لا يمكننا إدراك الاجتهاد خارج سياقه الإسلامى، ولا نستطيع أن نفكر فى أنه من الممكن أن نفسره من وجهة نظر علمانية".[٧٦] كذلك فهو يستنكر استبعاد الإسلام من جميع ميادين السياسة والحياة الاجتماعية فى العالم الإسلامى بعد تبنى الخطط الغربية لإقامة مجتمع موغل فى العلمانية، ويستنكر الطريقة التى "توسعت بها عملية العلمنة من مجال سياسة الدولة إلى مجال الثقافة والتعليم"؛ لأن "العلمنة الروحية هى أخطر بكثير من العلمنة السياسية".[٧٧] وهو يسعى إلى توضيح موقفه الخاص من خلال التمييز بين نوعين من العلمنة:

---

(٧٣) المرجع السابق.
(٧٤) عدنان جاهك، "التوجه الديمقراطى فى كرواتيا".
(٧٥) المرجع السابق.
(٧٦) المرجع السابق.
(٧٧) عدنان جاهك، "الإسلام والوطنية".

نحن ضد علمنة ميتافيزيقية، تدفع بنا بعيدًا – كأمة – عن عقيدتنا، الإسلام؛ نحن مع علمنة سياسية، وهى العلمنة العادية، وهى تعنى أن المؤسسات الدينية والكيانات لا تتدخل فى السياسة وفى شئون الدولة، والنتيجة هى أننا مع دولة علمانية بالمعنى السياسى التقليدى، وضد الدولة العلمانية بالمعنى السياسى المعاصر، نحن مع دولة منفصلة عن الدين من ناحية الشكل، ولكننا لسنا مع دولة منفصلة عن الدين من ناحية المضمون، هذا هو سبب رفضنا للمجتمع العلمانى، لا نريد أن يصبح البوسنيون علمانيين ... نريد أن يكون الإسلام دافعنا الأخلاقى والثقافى والفكرى، فلن نلتمس دوافعنا الأخلاقية والثقافية والفكرية من ثقافة الغرب وحضارته، فنحن نعرف أهداف الغرب وأهداف أعوانه فى الداخل، هذا هو السبب الذى يجعل من المهم أن نفهم أن الإسلام قضية جماعية وليس قضية فردية، قضية تحتاج إلى أقصى درجة من درجات الإجماع، وليس إلى إرادة حرة ذاتية.[٧٨]

أخيرًا نستطيع أن نقول إن عدنان جاهك يقف طويلاً عند تعريف الإسلام نفسه، فهو يرفض تعريف الإسلام على أنه عقيدة فردية، وهو يريد أن يقول إن الإسلام ناموس أخلاقى شامل وجماعى، وليس مجرد جملة من القوانين الأخلاقية الفردية كما يزعم فكرت كارسك. ولكن جاهك ينتقد تعريف الإسلام على أنه ثقافة عامة، ولا يتفق مع هؤلاء النفر من المفكرين الإسلاميين "الذين يعرفون دور الإسلام فى الصحوة القومية للشعوب الإسلامية، ويبالغون فى دوره الثقافى والتراثى، ولا ينتبهون لدوره الكبير فى سير الحياة اليومية للمؤمنين به."[٧٩] فهو يرى أن الانتماء السطحى إلى الإسلام، وتطبيق بعض مبادئه وتجاهل البعض الآخر، لا يسيرون على الجادة، بل إنهم ينتمون إلى زمرة المنافقين. فالإسلام كل لا يتجزأ، وتجاهل بعض الإسلام لا يحقق المصلحة من وجوده، فهل أزعم أنى

---

(٧٨) عدنان جاهك، "الإسلام قضية جماعية" حكمت، مجلد ٨، عدد ٩٣/٩، (سبتمبر) ١٩٩٥d، صفحات: ٣٩٠ – ٣٩١.

(٧٩) عدنان جاهك، "تعلم ولا نعمل؟!".

مسلم ثم أمتنع عن الذهاب إلى المسجد، أو أمتنع عن الصوم؟"[٨٠] وحسب التعريف الذى يقدمه إنيس كارك يجمع الإسلام أفراد المجتمع الإسلامى، وعلى الضد يرى جاهك أن للإسلام وظيفة تفضيلية تمييزية داخل هذه الجماعة المسلمة.

على أنه لو كان الإسلام – أو لنكن أكثر دقة، "الإسلام الحق" – معيار التفضيل داخل المجتمع المسلم، فإن جاهك ليس لديه خيار آخر فإن يعهد بتحقيق هذا التفضيل إلى السلطة السياسية، وعندئذ تصبح "القيم الأخلاقية الإيجابية" التى يشير إليها ليس أكثر من أيديولوجيا مستترة تعتنقها الدولة، وتؤدى عملية التفضيل على الأساس الدينى بما لا يدع مجالاً للشك إلى التمييز الاجتماعى والسياسى بين المسلمين، وفى فصل الدين عن الدولة على أساس الشكل من جهة، وعلى أساس المضمون من جهة أخرى، ولا يعين على العودة التدريجية لدولة الأحزاب فى إطار الأسس المؤسسية والديمقراطية، كما يقول جاهك:

إن الحفاظ على الإسلام وتعزيز قوته سيعتمد فى المقام الأول على مدى حضوره فى مناهج الدراسة فى المدارس، وفى وسائل الإعلام، وفى الأدب، وفى مجالات النشاط الاجتماعى الأخرى، لا يُشترط أن تكون الدولة إسلامية بالمعنى الواضح لهذه الكلمة لكى تشيع هذه المظاهر الإسلامية فى المجتمع.[٨١]

إن إصرار جاهك لتحويل الإسلام إلى أيديولوجيا سياسية تمييزية يظهر بوضوح أكثر فى نص أثار الكثير من الجدل فى البوسنة بعد نشره فى سبتمبر من عام ١٩٩٣، فى هذا النص المعنون "الدولة الإسلامية القوية"،[٨٢] لا يحطم جاهك محرمًا بإعلانه أنه يؤيد إقامة دولة إسلامية عرقية على "الأرض التى يستقر فيها جيشنا البوسنى فى نهاية الحرب"،[٨٣] ولكنه أيضًا يعلن أن الإسلام بطبيعته لا

---

(٨٠) المرجع السابق.

(٨١) عدنان جاهك، "الإسلام والقومية."

(٨٢) عدنان جاهك، "دولة إسلامية منيعة،" تنين البوسنة ، (سبتمبر ٢٧، ١٩٩٣)، وتم اقتباسه فى فاتيمر أليسباهك، "الدم الملون بالبترول"، توزلا: إذاعة كارميلون، ١٩٩٦a، صفحات: ٢٤٨ – ٥١.

(٨٣) يزعم عدنان جاهك أنه لا يفعل شيئًا سوى أنه يعبر عن الخيارات الشخصية لزعيم لحزب SDA على عزت بيقوفتش، وقد أكد لى رئيس هيئة كبار العلماء مصطفى سرك بوضوح فى أثناء مقابلة شخصية

يعرف الفصل بين الدين والدولة. أضف إلى ذلك أن الإسلام ليس مجرد "دين"، ولكنه أيديولوجيا دينية وسياسية، أو وجهة نظر عالمية كونية شاملة *Weltanschauung*. إن المبادئ الإسلامية ليست مقصورة على ضمائر الأفراد والمشاعر الدينية الخاصة، فالإسلام فى جوهره يسعى إلى احتواء المجتمع الذى يدين به، ومن ثم يسعى إلى احتواء البنيات السياسية والدولة نفسها.[٨٤]

يرى جاهك أن الدولة الإسلامية فى المستقبل "سيكون لها أيديولوجيا إسلامية تنطلق من الإسلام، وتنطلق من المبادئ الإسلامية الشرعية والأخلاقية والاجتماعية، وأيضًا من عناصر غربية أوروبية أصلية، غير مشتبكة مع العناصر السابقة." هذه الأيديولوجيا يجب أن تتحول إلى نظام سياسى وشرعى كامل فى الدولة الإسلامية المستقبلية، بدءًا من الشعارات السياسية والقومية، ومرورًا بالمؤسسات التعليمية والاجتماعية، وانتهاءً بسياسة الحكومة الوطنية"، ويعنى ذلك أن "ليس هناك من مبدأ للأيديولوجية الإسلامية يُفرض على أى أحد بالقوة، حسب مبدأ "لا إكراه فى الدين"، دولة تؤمن بالمساواة الكاملة فى الحقوق السياسية لجميع المواطنين، ويشعر فيها الفرد بأن حركته الحياتية جزء من حركة مجتمعه، حسب المبادئ الإسلامية." ثم ينتهى جاهك إلى أن العقود الأولى من عمر هذه الدولة الإسلامية ستشهد شيوع المركزية فى السياسة، وإصرارًا على احترام القوانين الجديدة، وتفعيل المضمون الإسلامى. ثم تبدأ مرحلة إشاعة الديمقراطية وإبطال المركزية الاجتماعية".[٨٥] إن طرح عدنان جاهك لفكرة "الدولة الإسلامية القوية" على هذا النحو لا يختلف عن طرح الدولة الشيوعية التى كان يهيمن عليها الحزب الواحد فى الماضى.

أن الحلم الأبدى الذى يحلم به على عزت بيقوفتش كان - ولا يزال - إنشاء دولة إسلامية فى البوسنة الهرسك، وها هو حلمه يتحقق اليوم، وأظن أن يرقد مطمئنًا فى قبره.

(٨٤) المرجع السابق.

(٨٥) المرجع السابق.

خاتمة: الخصوصيات البوسنية و "الإسلام الأوروبى":

إن كتابات فكرت كارسك وإنيس كارك وعدنان جاهك تبين أن ملسمى البوسنة ومؤسساتهم الدينية مشتبكون أيضًا فى الجدل حول الإسلام والحداثة الغربية الذى يشيع فى العالم الإسلامى كله اليوم، ويتناقض من ثم مع الأوصاف التى أُطلقت على إسلام البوسنة بأنه إسلام فريد من نوعه ومتجانس، ومن المؤكد أن طروحاتهم قد نشأت فى ظل ظروف خاصة جدًا، أى: تحت ظروف ما بعد الحكم الشيوعى وما بعد البوسنة والهرسك كجزء من الحكم اليوغسلافى، ويظهر هذا التأثير للماضى الشيوعى – مثلاً – عندما يزعم كارسك أن إقامة نظام يقوم على التعددية الحزبية فرصة لإبعاد السياسة عن المؤسسات الدينية، أو عندما يضع جاهك الإسلام كجزء من الدولة التى تقوم على تعدد الأحزاب السياسية، ولكن هذه الملامح النوعية – والتى كان من تجلياتها أن اختار سكان البوسنة العلمانية فى عام ١٩٩٠ نوابًا عنهم يمثلون الإسلام الوحدوى وهم قلة فى البوسنة – [٨٦] ملامح تعطى المراقب فكرة عما يمكن أن يحدث فى أى مكان فى العالم.

إن هذا لا يعنى أن الترتيب الذى اتبعته فى تقديم المؤلفين الثلاثة أو ظروف عملهم، يمكن أن يعكس التطورات الأخيرة التى استجَّدت فى إسلام البوسنة، فالواقع أنه ليس من المصادفة أن يصطدم إنيس كارك مع حزب العمل الإسلامى فى نهاية الحرب البوسنية، ويصبح عدنان جاهك من أهم أقطابه. على أن الانقسام الداخلى الذى أصاب حزب العمل الإسلامى – وهو على رأس السلطة السياسية من نوفمبر من عام ١٩٩٠ وحتى عام ٢٠٠٠ – [٨٧] لا يعكس حالة المجتمع البوسنى، ولا يكفى بالتأكيد كتفسير للتغيرات والصراعات التى جربها الإسلام البوسنى.

---

(٨٦) من أجل المزيد من شرح هذا الغموض انظر: مقال إكس. بوغاريل "من الشباب الإسلامى" إلى "حزب العمل الديمقراطى".

(٨٧) فى نوفمبر عام ٢٠٠٠ مُنى حزب العمل الديمقراطى (SDA) بهزيمة فى الانتخابات، على يد الحزب الديمقراطى الاشتراكى (SDP) وحزب البوسنة والهرسك (SBiH) وأحزاب أخرى صغيرة

وليس من شك فى أن قادة حزب العمل الإسلامى قد سعوا بعد الحرب إلى تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا سياسية تمييزية، وأن كتابات عدنان جاهك كانت الدليل الواضح على وجود مشروع سياسى ظل أغلب الوقت سرًا لم يُعلن عنه، ولكن المحاولات التى سعت إلى إبطال هذا المشروع قد أسفرت آخر الأمر عن إعادة اكتشاف الإسلام بوصفه ثقافة مشتركة، وعقيدة فردية، ففى جدالهم مع حزب العمل الإسلامى، لجأت الأحزاب غير القومية، ووسائل الإعلام المستقلة إلى هذين المفهومين المتصلين بالإسلام. من جهة أخرى ... بعد استغلال المؤسسات الإسلامية استغلالاً سياسيًا أسفر عن فقدان السمعة الطيبة، علت أصوات داخل التجمع الإسلامى تدعو إلى الفصل بين الدين والسياسة فصلاً أكثر وضوحًا مما يعلنون عنه، وأخيرًا، وبينما كان المسلمون البوسنيون يقبلون الإسلام بوصفه أساسًا لهويتهم القومية، استغله الكثير منهم، وأعادوا تفسيره لكى يقارع الهيمنة السياسية لحزب العمل الإسلامى، وحسب وجهة النظر هذه فإن التغييرات السياسية التى جرت فى البوسنة والهرسك تذكرنا بالتغييرات التى حدثت بين المسلمين فى أقطار إسلامية أخرى، وكثيرًا ما كانت تُوصف – وهو وصف هلامى – بأنها "ما بعد إسلامية *post-Islamism*". (٨٨)

تجمعت فيما كان يُسمى بالتحالف من أجل التغيير،" واختارت طريق المعارضة منذ تأسيسها فى عام ١٩٩٠.

(٨٨) فى معرض المزيد من تفسيراته لفشل الإسلام السياسى فى الثمانينيات، يعرف أوليفر روى ما يسميه بما بعد الصحوة الإسلامية "post-Islamism" على أنه "ظهور فضاء علمانى فى المجتمعات الإسلامية، لا لتراجع فى العقيدة على صعيد الممارسة؛ ولكن لأن المجال الدينى أصبح يميل إلى أن يترك الساحة السياسية للغير. إن تحول الممارسات الدينية من الشأن العام إلى الشأن الفردى الخاص، أو قصرها على جماعات مغلقة (كالطرق الصوفية) من شأنه أن يبعد ليس الخيارات الدينية فقط عن الخيارات السياسية، ولكن من شأنه أن يبعد أيضًا المؤمن عن المواطن، حتى لو كان المؤمنون قد أعادوا صياغة خياراتهم السياسية بشكل مختلف؛ لتتسق على سبيل المثال مع الأخلاق أو الدفاع عن القيم الأخلاقية". انظر: أوليفر روى، (تصدير: لماذا ما بعد الصحوة الإسلامية؟)، فى مجلة العالم الإسلامى والمتوسطى، أعداد ٨٥ – ٨٦ 1999a، صفحات: ٩ – ١٠.

في الوقت نفسه نجد أن الحالة البوسنية تقف دليلاً على ظاهرة أخرى أكبر منها، ففي التسعينيات أصبح وجود الأوروبيين المسلمين أكثر وضوحًا في السياسة الأوروبية من أي وقت مضى، وأصبح للإسلام حضور في كل مكان في القارة الأوروبية.(٨٩) على أن هذه العملية لم تكن تتكئ على الجذور نفسها في أوروبا الغربية التي قامت عليها في أوروبا الشرقية في فترة ما بعد الحكم الشيوعي، بل أخذت أشكالاً مختلفة، فقد كان حضور الإسلام المتزايد في أوروبا الغربية يرجع إلى ظهور أجيال جديدة من المسلمين وُلدوا في أوروبا وحصلوا على جنسية الأقطار التي يعيشون فيها، ولكن في أوروبا الشرقية كان الحضور المتزايد للإسلام يرجع إلى عودة الحرية الدينية بعد اندحار الأنظمة الشيوعية؛ في الحالة الأولى عمل ضعف الهويات العرقية والقومية المتوارثة على تسهيل ظهور كوميونية إسلامية جديدة، تتمركز حول المؤسسات والمطالب الدينية، وفي الحالة الثانية نجد أن بلورة هويات عرقية واضحة كانت تسير جنبًا إلى جنب مع إنشاء الأحزاب السياسية المنفصلة، وصياغة المشروعات القومية، وعلى أساس ذلك تم تأميم الإسلام والمؤسسات الإسلامية الدينية.(٩٠) ورغم أن حزب العمل الإسلامي – على سبيل المثال – كان في الأساس مبادرة تحمس لها نواب من التيار الإسلامي الوحدوي، فقد تسبب في الإسراع بتوقف الجمعية الإسلامية في أبريل من عام ١٩٩٣؛ من أجل إنشاء مؤسسات إسلامية جديدة دينية تقتصر على مسلمي البوسنة دون غيرهم. وبعد ذلك بثلاث سنوات، تخلى عن مسمى "الإسلامي" واستُبدل به مسمى جديد وهو "البوسني". (٩١)

---

(٨٩) انظر – على سبيل المثال – مقال ياسمين سويسال بعنوان "المعايير المتغيرة للمواطنة وصناعة الدعاوى: الإسلام المنظم في العوالم الأوروبية الشعبية" مجلة: النظرية والمجتمع، مجلد ٢٦، ١٩٩٧، صفحات: ٥٠٨ – ٥٢٧.

(٩٠) للمزيد عن تقييم الإسلام في أوروبا انظر: على سبيل المثال فيليس داساتو وبرجيت ماريشال وجورغن نلسن (تحرير) "التقارب الإسلامي: مظاهر معاصرة للإسلام في أوروبا الموسعة"، باريس لو هارماتان، ٢٠٠١؛ فيليس داساتو، "الكلمات الإسلامية والأفراد والمجتمعات والخطابات في الإسلام الأوروبي المعاصر"، باريس، ميزون نوف & لاروز، ٢٠٠٠ إكس بوغاريل و إن. كليير (تحرير)، "الإسلام الجديد في البلقان."

(٩١) انظر: هامش رقم ١.

فى النهاية نقول إن الخلافات التى تعمل على تقسيم مسلمى البوسنة ومؤسساتهم الدينية إنما تعكس بعض الشكوك المتصلة بجميع الجماعات الإسلامية فى القارة الأوروبية؛ ففى البلقان كما فى روسيا وداخل الاتحاد الأوروبى، يجمع المسلمين همٌّ مشترك حول مستقبل وجودهم فى أوروبا؛ ويواجهون المشكلة نفسها لتحديد هويتهم الإسلامية فى سياق دول تدين بالعلمانية، فى حين لا تزال المسيحية متمكنة من المجتمعات فى هذه الدول، على الأقل بصورة باطنة. وكما بينت دراسات فكرت كارسك وإنيس كارك وعدنان جاهك حول هويتهم المزدوجة الإسلامية والأوروبية، فإن هؤلاء المفكرين واعون بالوضع الجيوبوليتيكى الخطر لمسلمى البوسنة، حيث ينتمون إلى أمة إسلامية من موقعهم على هوامش القارة الأوروبية. فى الوقت نفسه نجد أن موقفهم فى فضاء أوروبى ثقافى موغل فى الفردية والعلمانية يجعلهم يضعون كل تركيزهم على قضية العلاقة بين الإسلام كمصدر للمعايير القانونية والأخلاقية، والدولة الحديثة التى من أهم ملامحها العلمانية والديمقراطية.

وانطلاقًا من وجهة النظر هذه نستطيع أن نقول إن الجدل الذى اندلع داخل المجتمع الإسلامى البوسنى منذ عام ١٨٧٨، إنما يشكل فى الواقع محاولة مبكرة لصياغة ما يبدو أنه المسلم فى أوروبا المعاصرة. على أن الأحداث السياسية فى الستينيات كانت تعمل شيئًا فشيئًا على تحويل الحالة البوسنية إلى استثناء، بدلاً من كونها نموذجًا أمام المجتمعات الإسلامية الأخرى التى تعيش فى أوروبا، فعندما يُعرِّف فكرت كارسك فى التسعينيات الإسلام بوصفه عقيدة فردية؛ كان فى الواقع يفعل ذلك لأنه كان يضع نفسه فى الإطار اليوغسلافى، مع المسلمين كونهم أقلية فقط بين أغلبية مسيحية. وفى أثناء الحرب – من جهة أخرى – تبنى إنيس كارك وعدنان جاهك وجهة نظر بوسنية أضيق تختار من خلالها الأغلبية المسلمة – أو هى مضطرة إلى الاختيار – بين الحفاظ على الدولة المتعددة الأعراق أو إنشاء دولتهم القومية الخاصة بهم، ورغم خلافاتهم حول تعريف الإسلام ومستقبل البوسنة

والهرسك جاهد كلاهما لاستعادة الإسلام بوصفه المرجعية المركزية التى ينبغى أن ينتظم حولها عقد تنوع المجتمع البوسنى المسلم.

أخيرًا يعبر عدنان جاهك عن الحلم الجيوبوليتيكى الذى يدفع مؤسس حزب العمل الإسلامى فى ١٩٩٠؛ وهو الرغبة فى استعادة البوسنة والهرسك إلى (دار الإسلام)، التى يزعم أنها خرجت منه فى عام ١٨٧٨، وتفسر هذه اليوتوبيا الجيوبوليتيكية المضمرة بعض المحاضرات التى ألقاها على عزت بيغوفتش على المقاتلين فى الجيش البوسنى، وهو يذكرهم – على سبيل المثال – "بأننا قبلنا الإسلام كأمانة، وعلينا واجب الحفاظ على الأمانة فى هذه المنطقة من العالم، لأن الإسلام هنا هو الجزء الغربى من الإسلام عمومًا"،[٩٢] أو حين يزعم أن "الصرب والكروات سيكون لهم فى البوسنة الهرسك الحقوق نفسها التى يتمتم بها العرب فى فرنسا".[٩٣] أضف إلى ذلك أن هذه اليوتوبيا تفسر على الأقل جزئيًا بعض التحركات الاستراتيجية لحزب العمل الإسلامى، وهو حزب قصد بها فى البداية إلى جمع جميع أعضاء الأمة فى الوطن اليوغسلافى، ولكن انتهى به الأمر إلى التضحية بوحدتهم الدينية من أجل استقلال البوسنة الهرسك، ثم التضحية بالوحدة الإقليمية لهذا البلد من أجل الاستقلال السياسى لمسلمى البوسنة.[٩٤]

وأمام هذه الرغبة فى تحرير مسلمى البوسنة من وضع الأقلية، عمل قادة حزب العمل الإسلامى على تجنب القضايا التى تشغل المجتمعات الإسلامية فى أوروبا، وعلى الاقتراب أكثر من القضايا التى تواجه المجتمعات فى العالم الإسلامى، من هنا لم يكن غريبًا أن نجد التعبئة القوية لمسلمى أوروبا الغربية فى

---

(٩٢) خطاب أمام مقاتلى الفرقة السابعة الإسلامية فى Zenica ، فى ٢٠ أكتوبر عام ١٩٩٤، ونشر فى نشرة الفرقة (El-Liva ، عدد ١٦، نوفمبر ١٩٩٤، ص: ٤)

(٩٣) خطاب أمام مقاتلى الفرقة الرابعة المكانيكية فى Hrasnica، فى ديسمبر فى عام ١٩٩٣، وتم اقتباسه من قبل أيفو كومسيك، العضو السابق فى التجمع الرئاسى البوسنى (Svijet، عدد ٢٩، أغسطس، ١٥، ١٩٩٩، ص: ١٧).

(٩٤) انظر: إكس. بو غاريل، "كيف نكون بوسنيين؟"

دعم البوسنة والهرسك فى أثناء الحرب، لم تتبعها تبادلات قوية ومنتظمة على المستوى الدينى؛ فما زال المفكرون الإسلاميون فى أوروبا الغربية يشيرون فى الأساس إلى الجدل فى أقطارهم الإسلامية وأقطار المهجر، بينما يبحث مفكرو البوسنة والهرسك عن إلهام فى دول الخليج الفارسى وجنوب شرق آسيا. وتنسحب هذه الملاحظة أيضًا على العلاقات بين مفكرى مسلمى البلقان، رغم جوارهم الجغرافى الواضح، وقربهم الثقافى.

إذن فيما يتصل بحالة الإسلام فى السياقات البوسنية نستطيع أن نختتم شهادتنا هنا بأنه يُوجد أكثر من إسلام واحد فى أوروبا، بل هى أنواع مختلفة من الإسلام، ولكن لا يُوجد ما يسمونه "الإسلام الأوروبى" أو هو لم يُوجد بعد؛ بمعنى أنه لا تُوجد مساحة دينية وفكرية مشتركة تتسع للجدال حول القضايا التى تهم الأوروبيين والمسلمين جميعًا[٩٥]، ويعنى هذا أيضًا أن ظهور مثل هذا الإسلام لا يعنى ضمنًا إعادة اكتشاف إسلام يتسم بالتفرد، بل ابتداع نموذج دينى جديد، من خلال تعزيز الصلات بين المجتمعات الإسلامية الأوروبية، ومواجهة الشكوك وتهجين ممارساتها، فى هذه العملية ليس من المؤكد أن يلعب مسلمو البوسنة الدور المركزى الذى ينتظره منهم ممثلو إسلام البوسنة الذى تبلور بعد الحرب. والحق أن مهد هذا الإسلام الأوروبى الوليد ربما ليس موقعه وديان البوسنة، بل فى المدن الأوروبية الأكبر، حيث يجتمع الشتات الإسلامى من شتى التيارات – بما فى ذلك الشتات القادم من البلقان –[٩٦]، أو فى ردهات المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان،

(٩٥) حول ظهور الإسلام الأوروبى انظر: – مع آخرين – جيه. نلسن، نحو إسلام أوروبى، بوزنغستوك: مكملان، 1999b.

(٩٦) للاطلاع على الممارسات الدينية لمسلمى البوسنة فى أوروبا الغربية انظر: ماريتا إيستموند "خطابات وطنية وبناء الاختلاف: "لاجيئى مسلمى البوسنة فى السويد" مجلة دراسات اللاجئين، مجلد ١١، عدد ٢ ١٩٩٨، صفحات: ١٦١ – ٨١؛ ونادية العلى، "علاقات النوع، العلاقات العابرة للقومية والطقوس بين اللاجئين البوسنيين" الشبكات الدولية: مجلة الشئون العابرة للقومية، مجلد ٢، عدد ٣، (يوليو)، ٢٠٠٢، ص: ٢٤٩ – ٢٦٢.

التى يلجأ إليها عدد كبير من مسلمى أوروبا الغربية والبلقان عندما تلم بهم الخطوب، ويواجهون التمييز الدينى والعرقى فى تلك البلاد التى فيها يعيشون.

مراجع الفصل السادس:

- Adelkah, Faribah and Francois Georgeon (eds.), *Ramadan et politique*, Paris :

CNRS editions, 2000.

- Al-Ali, Nadia, 'Gender relations, transnational ties and rituals among Bosnian refugees', *Global Nenuorks: A Journal of Transnational Affairs*, vol. 2, no. 3Guly), 2002, pp: 249 – 62.

- Alispahic, Fatmir, Krv boje benzine, Tuzla: Radio Kameleon, 1996.

- Bakic-Hayden, Milica, 'Nesting crientalisms. The case of former Yugoslavia', *Slavic Review*, vol. 65, no. 4(Winter), 1995, pp: 917-31.

- Bougarel, Xavier, 'From "Young Muslims" to the parry of democratic action: the emergence of a pan-Islamist trend in Bosnia-Herzegovina', *Islamic Studies*, Islamabad, vol. 36, no. 3–2(Summer-Autumn), 1997, pp. 533 – 49.

- 'L'Islam et la guerre en Bosnie-Herzegovine: l'impossible debar?', *L'Autre Europe*, no. 37–36(Winter), 1998, pp: 106 – 16.

- 'Le ramadan, revelateur des evolutions de l'Islam en Bosnie-Heraegovine', in Faribah Adelkah and Francois Georgeon (eds.), Ramadan et potitique, Paris :

CNRS Editions, 2000, pp: 83 – 96.

- 'L'Islam bosniaque, entre identite culturelle et ideologie politique", in Xavier Bougarel and Nathalie Clayer (eds.), *Le nouvel Islam balkanique: les musulmans comme acteurs du post-communisme*, 2000–1990, Paris: Maisonneuve & Larose, 2001, pp: 79 – 132.

- 'Comment peut-on etre Bochniaque?', in Alain Dieckhoff and Riva Kastoryano (eds.), *Niuionolismes en mutation en Mediterranee orientale*, Paris: CNRS Editions, 2002, pp: 173 – 93.

- Bougarel, Xavier and Nathalie Clayer (eds.), *Le nouvel Islam balkanique: les musulmans comme acteurs du post-communisme*, 2000–1990, Paris:

- Maisonneuve and Larose, 2001.

- Bringa, Tone, *Being Muslim the Bosnian way. Identity and community in a central Bosnian village Princeton*: Princeton University Press, 1995.

- Burg, Steven and Paul Shoup, *The war in Bosnia-Herzegovina. Ethnic conflict and international intervention*, New YorkILondon: Sharpe, 1999.

- Cancar, Nusret and Enes Karic (eds.), *Islamski fundamentalism*. Sta je to?, Sarajevo: Biblioteka 'Preporoda' i 'Islamske misli", 1999.

- Dassetto, Felice (ed.), *Paroles d'Islam. Individus, societes et discours dans L'Islam europeen contemporain*, Paris: Maisonneuve & Larose, 2000.

- Dassetto, Felice, Marechal, Brigitte and Nielsen, jorgen (eds.), Convergences musulmanes. *Aspects contemporains de l'Islam dans l'Europe elargie*, Paris:

- L'Harmattan, 2001.

- Dieckhoff, Alain and Riva Kastoryano (eds.), *Nationalismes en mutation en Mediterranee orientale*, Paris: CNRS editions, 2002.

- *Duhovna snaga odbrane*, Sarajevo: Vojna biblioteka, no. 5, 1994.

- Eastmond, Marita, 'Nationalist discourses and the construction of difference :

- Bosnian Muslim refugees in Sweden', *Journal of Refugee Studies*, vol. 11, no. 2,1998, pp. 161 – 81.

- Filandra, Sacir, Bosnjaci i moderna, Sarajevo: Bosanski kulturni centar, 1996. Intemational Crisis Group, Bin Laden and the Balkans: the politics of antiterrorism, Brussels: ICG, 2001.

- Jahic, Adnan, 'Baqir As-Sadr i nasa filozofija', *Hikrnet*, vol. 8, no. 92/8, (August), 1995a, pp: 360 -3.

- 'Bosniaci i Zapad - priricipi buducih odnosa', Hikmet, vol. 8, no. 88/4(April), 1995b, pp: 148 – 50.

- 'Islam i nacionalitet u svjetlu suvremenih prilika u islamskom svijetu", *Hikmet*, vol. 8, no. 10 -11/94 -95 (November), 1995c, pp. 448 – 52.

- 'Islam-pitanje zaiednice", *Hikmet*, vol. 8, no. 93/ 9 (September), 1995d, pp.390 -1.

- *Muslimanske formacije tuzlanskog kraja u drugom svjetskom ratu*, Tuzla :

Bosnoliublje, 1995e.

- 'Neke opservacije Opolitickim perspektivama islamskog sviieta', *Hikmet*, vol. 8, no. 6/90 (June), 1995f, pp. 248 -53.

- 'Znamo, a necerno>!', Hikmet, vol. 8, no. 86/2(February), 1995g, pp. 52 – 3. 'Krijeposna muslimanska drzava", *Zmaj od Bosne* (September 27, 1993), reproduced in Fatmir Alispahic, Krv boje benzina, Tuzla: Radio Kameleon, 1996a, pp. 248 – 51.

- 'Zavicajnost demokratije u islamskom politickom mislieniu', *Hihmet*, vol. 9, no. 108–105/12–9(November), 1996b, pp. 247 – 54.

- Karcic, Fikret, *Serialski sudovi u Jugoslaviji* 1941–1918, Sarajevo: Islâmska Zajednica, 1986.

- *Drustueno-pravni aspekti islamskog reformizma*, Sarajevo: Islamski teoloski fakultet, 1990a .

- 'Islamska Zajednica i reforma jugoslovenskog politickog sistema', *Glasnik Rijaseta* IZ-e, vol. 52, no. I (January-February), 1990b, pp. 13 –7.

- "O'islamskoj republici" u BiH', *Preporod*, vol. 21, no. 3 (February Ist), 1990c, p. 3.

- 'Razumijevanje islamskog vjerozakona (seriata) u savremenom muslimanskom svijeru', in Nusret Cancar and Enes Karic (eds.), *Islamski fundamentalizam.* Sta je to?, Sarajevo: Biblioteka 'Preporoda' i 'Islamske misli', 1990d, pp.37 – 43.

- 'Znacenje i iskazivanje islama u svjetovnoj drzavi', in Enes Karic (ed.), *Suuremena ideologijska tumacenja Kur'ana i islama*, Zagreb: Kulturni radnik, 1990e, pp. 29 – 36.

- 'Distorted images of Islam: the case of former Yugoslavia', *Intellectual Discourse,* Kuala Lumpur, vol. 3, no. 2, 1995a, pp. 139-52.

- 'Ubijanie naroda u sjeni "sudara civilizacija" " Ljiljan, vol. 4, no. III (March I), 1995b, pp. 32 -33.

- 'Islamic revival in the Balkans', *Islamic Studies*, Islamabad, vol. 36, no. 3–2(Summer/Autumn), 1997, pp. 565 -82.

- Karic, Enes, 'Fundamentalizam Prokrustove postelje', in Nusret Cancar and Enes Katie, *Islamshi fundamentalizam.* Sta je to?, Sarajevo: Biblioteka 'Preporoda' i 'Islarnske misli', 1990a, pp. 89 – 93.

- *Hemeneutika Kur'ana*, Zagreb: Biblioteka Filozofska istrazivania, 1990b. 'Dvosjekli mac vjeronauke u skoli', Muslimanski Glas, vol. 2, no. 10(June 28), 1991a, P: 15.

- *Kur'an u savremenom dobu*, Sarajevo: Svjetlost, 1991b .

- 'Znacenje i iskazivanje islama u buducoj Bosni i Hercegovini', in *Kongres bosansho-muslimanshih intelektualaca* (22December 1992), Sarajevo:

Bosnagraf, 1993, pp. 97 – 100.

- 'Agresija na Bosnu i Hercegovinu i pitanje dzihada', in *Duhovna snaga odbrane*, Sarajevo: Vojna biblioteka, no. 5, 1994a, pp. 73 -77.

- 'Bosna je bosnjacki Bedr', Ljiljan, vol. 3, no. 58(February 23), 1994b, p. 31. 'Bosnjaci su Ummetu osvjetlali obraz', *Ljiljan*, vol. 3, no. 61(March ‹16

1994c, p. 31.

- 'Suze, stepe i pustinje', *Ljiljan*, vol. 3, no. 100(December 14), 1994d, p. 53. Bosna sjete i zaborava, Zagreb: Durieux, 1997a .

'Islam u suvremenoi Bosni', in Enes Karic, Bosna sjete i zaborava, Zagreb :

- Durieux, 1997b, pp. 88 - 95.

- 'Nase bosansrvo i nase evropejstvo", *Ljiljan*, vol. 6, no. 263 (January), 1998a, p.20.

- 'Nase bosjnastvo i nase muslimansrvo', *Ljiljan*, vol. 6, no. 264 (February 4), 1998b, pp. 20 – 22.

- Karic, Enes (ed.), *Suvremena Ideologijska tumacenja Kur'ana I islama*, Zagreb: Kulturni radnik, 1990c.

- *Kongress Bosanko – muslimanskih intelektualaca* (22 December 1992), Sarajevo: Bosnagraf.

- *Kur'an sa prjevodom na bosanski jezik*, (translation: Enes Karic), Sarajevo, New York, London: Academic Press, 1974.

- Malcolm, Noel, *Bosnia: a short History*, London: Macmillan, 1994.

- Mitri, Tarek, 'Le Bosnie-Hezegovine et la solidarite du monde arabe et islamique', Maghreb-Machrek, no. 139 (January), 1993, pp. 123 – 36.

- Nelson, Jurgen, *Towards a European Islam*, Basingstoke: Macmillan, 1999.

- Roy, Olivier, 'Avant-Propos: Pourquoi le post – islamisme?, *Revue des mondes musulmans et de la Mediterranee*, nos, 85 – 6, 1999a pp. 9 – 10.

- *Vers un islam European*, Paris: Esprit, 1999b.

- Sorabji, Cornelia, *Muslim identity and Islamic faith in Soicialist Sarajevo*, unpublished PhD dissertation, University of Cambridge, 1988.

- Soysal, Yasemin, 'Changing parameters of citizenship and claims making organized Islam in European public sphere', *Theory and Society*, vol. 26, 1977, pp. 508 – 27.

الفصل السابع

الإسلام فى لائحة المفوضية الأوروبية
فى تنظيم الشأن الديني

بقلم/ بيرنغير ماسينيون

ركز الباحثون فى دراساتهم لعملية "أوربة الإسلام *Europeanization of Islam*" على مستوى القاعدة الأساسية (أى: ترتيب المعتقدات الدينية، والاتجاهات عبر العرقية، والزيجات المختلطة، وشبكات الإنترنت الإسلامية، والتجمعات الأوروبية الكبيرة، ودور الزعماء الدينيين المؤثرين فى أوروبا من أمثال طارق رمضان).(١) سوف ندرس فى هذا الفصل هذه العملية التى تُسمى بــ "عملية

---

(١) من بين هذه الأعمال الكثيرة نذكر هنا كتاب فيليس داسيتو تكوين الإسلام الأوروبى المنشور فى باريس فى دار نشر هارماتان عام ١٩٩٦، وكتاب شانتال سانت بلانكات تحت عنوان: إسلام الشتات، المنشور فى باريس فى دار نشر بايارد عام ١٩٩٧، وكتاب قام على تحريره فيليس داسيتو وبرجيت مارشال وجورغن نيلسون بعنوان: التقارب الإسلامي: مظاهر معاصرة للإسلام داخل أوروبا الموسعة، باريس: لو هارماتان، ٢٠٠١، وأليفر روى، "نحو إسلام أوروبى،" باريس، مطابع الروح، ١٩٩٩، وجوسلين سيزارى، "الإسلام محنة الغرب، L'Islam a l'epreuve de L'Occident." باريس: ديسكفرى، 2004، وستيفانون أليفو وجورغن نلسن (تحرير)، الشبكات الإسلامية فى الإنترنت والجماعات العابرة للقومية فى أوروبا وعبرها ، ليدن: كونتليك بريل NV، ٢٠٠٣. طارق رمضان أستاذ العلوم الإسلامية وحفيد حسن البنا، المؤسس الأول لجماعة الإخوان المسلمين، لــه رأى فى موقف المسلمين فى الغـرب فـى الكثير من الكتب خاصة فى كتاب: فى الإسلام الأوروبي: دراسات فى المصادر الإسلامية فـى ضـوء السياق الأوروبى، ليون: توحيد، ١٩٩٩، وكتاب، المسلمون فى الغرب: المساهمة فى البنـاء ، ليـون، توحيد، 2002 ، كما يرأس ندوة جوالة فى نميس وباريس وليون وستراسبورج، تولوز ونانتيز وجنيف وبروكسل. برنامج سياسى يسمى "الوجود الإسلامي" يجمع بين جمعيات الشباب المحلى، ويوفر الـدعم

الأوربة *Europeanization* " على المستوى المؤسسى مع التركيز على المؤسسات الإسلامية العابرة للقوميات فى علاقتها بالمؤسسات الأوروبية.[٢] أى: أننا نريد أن نقوم بحركة مزدوجة؛ من جهة نجد أن المسلمين الأوروبيين كانوا يبحثون بشدة عن فرصة تتيح لهم اللعب فى الساحة التى تسير فيها عملية الوحدة الأوروبية الحالية، ومن جهة أخرى استحدثت المفوضية الأوروبية – منذ رئاسة جاك ديلور – أدوات لتسهيل الحوار مع الهيئات الإنسانية والدينية من خلال وحدة دراسات المستقبل، وهى مركز بحوث تابع لرئاسة المفوضية، حلت محله فى عام ٢٠٠١ مجموعة مستشارى السياسة (Group of Policy Advisers (GOPA. وسوف يركز التحليل التالى أيضًا على المستوى المتفرد للمؤسسات الأوروبية؛ لأنها مؤسسات قادرة وسياسية فى الوقت نفسه، ولقد رغبت المفوضية منذ وقت مبكر فى استقطاب المسلمين فى هذا الحوار، ولكنها واجهت مشكلات فى العثور على ممثلين يتحدثون على المستوى الأوروبى.

بعد توقيع القانون الأوروبى الموحد فى عام ١٩٨٦، وبعد التأكد من بدء السوق الأوروبية المشتركة فى عام ١٩٩٢، زاد عدد جماعات الضغط التى افتتحت لها مكاتب لتوثيق العلاقات فى بروكسل، وكانت المؤسسات الدينية – وهى فى أغلبها مؤسسات مسيحية – جزءًا من هذا الاتجاه. فى الوقت نفسه عمل الكاثوليك والبروتستانت على زيادة حضورهم فى بروكسل من خلال الكوميس COMECE (مفوضية مؤتمرات القساوسة الوطنيين فى الاتحاد الأوروبى،

التنظيمى لهذا التدريب الجوال. انظر: جوسلين سيزارى، الإسلام محنة الغرب، صفحات: ٢٢١ – ٢٢٤، وخاصة فى صفحة ٢٢٢.

(٢) نظرًا لأن ميدان الدراسات المتصلة بالبنية العابرة للقومية للإسلام على المستوى الأوروبى ميدان جديد فقد سعيت لاستشارة الكثير من الخبراء فى مختلف المجالات للاستفادة من خبراتهم ووجهات نظرهم (بما فيهم فيليس داسيتو من جامعة لوفان لا نوف، والأب موريس بورمانز من المعهد البابوى للدراسات العربية الإسلامية (PISAI) فى روما، وأود هنا أن أسجل شكرى لتعاونهما الكريم.

والمفوضية الأوروبية لشئون الكنيسة والمجتمع على التـوالى EECCS.[٣] فـى الوقت نفسه راح المسلمون يهتمون بتنظـيم أنفـسهم علـى المـستويين المحلـى والوطنى؛ لكى يتسنى لهم التفاوض من أجل الحصول على المزايا نفسها الممنوحة للجماعات المسيحية، حتى ذلك الحين كانت مؤسسات الاتحاد الأوروبى لـم تـزل تتعامل مع الإسلام على أنه قضية هجرة، من خلال مقاربة اجتماعية – اقتـصادية بصرف النظر عن البعد الدينى.[٤] على أن سياسات الاتحاد الأوروبـى المتـصلة بالهجرة عملت حتمًا على ظهور أول تعبير عن الهموم الإسلامية علـى مـستوى الاتحاد الأوروبـى. ففـى أوائـل التـسعينيات تأسـست شـبكة "المغريـوروب Migreurope" وأصبحت بمثابة المنتدى، وحظيت باعتراف الإدارة العامة للـشئون الاجتماعية التابعة للاتحاد الأوروبى، تأسست هذه الشبكة بناء على مبـادرة مـن المنظمات غير الحكومية NGOs الناشطة فى ميدان سياسات الهجرة الأوروبيـة، وخاصة المنظمات المسيحية مثـل: المركـز الأوروبـى الكـاثوليكى للدراسـات والمعلومات OCIPE (ومقره فى بروكسل، وهو مكتب يتبع جمعية اليسوعيين التى تهتم بخدمة اللاجئين اليسوعيين).[٥] وقد أسهم المسلمون فى هذه الشبكة بوصـفهم

---

(٣) COMECE أو مؤتمرات مفوضية القساوسة الوطنيين للاتحاد الأوروبي: هـى المنظمـة الكاثوليكيـة الرئيسة فى بروكسل، وقد تأسست فى عام ١٩٨٠، وتضم بين أعضائها ممثلين عن مؤتمرات القساوسة فى دول الأعضاء فى الاتحاد الأوروبى. وأما الـ EECCS فهى المفوضـية الأوروبيـة الاقتـصادية لشئون الكنيسة والمجتمع، وهى المنظمة الأوروبية البروتستانتية الوحيدة، وتم تأسيسها فى عام ١٩٧٣، وبعد سقوط جدار برلين والتوسع فى الوحدة الأوروبية أصبحت جزءًا مهمًا من مؤتمر الكنائس العالمى (CEC)، شأنها فى ذلك شأن مفوضية الكنائس والمجتمع المتصلة بها. والسى إى سى هيئـة أوروبيـة نشأت فى عام ١٩٥٩، وتضم أعضاء فى منظمة الكنائس الأنجليكانية والبروتستانتية والأرثوذوكسية.

(٤) انظر: مقال ريفا كاستوريانو،"المشاركة العابرة للقومية والمواطنة: المهاجرون فى الاتحاد الأوروبـى" فى مجلة الثقافات والصراعات، عدد ٢٨، (شتاء) ١٩٩٧، صفحات: ٥٩ – ٧٤).

(٥) كلير دو حالمبرت ركز على الدور الذى لعبته الكنيسة الكاثوليكية فى التسعينيات كوسيط بين المـسلمين والسلطات الحكومية فى فرنسا وألمانيا. وعلى الصعيد الأوروبى – وبمبادرة من الكنائس المـسيحية – أصبح المسلمون شركاء فى الحوار بين الأديان، فى لجنة مشتركة حول الإسـلام تـشكلت فـى عـام ١٩٧٤، من قبل مؤتمر الكنائس الأوروبى (CEC، البروتستانتية والأرثوذوكسية)، ومجلس مـؤتمرات القساوسة الأوروبى (CCEE، الكاثوليكى).

ممثلين عن المهاجرين المسلمين، فلكل قطر أوروبى تمثيل، ولكن الصراعات بين المسلمين الأتراك والمسلمين العرب أحبطت عمل الشبكة فى نهاية المطاف. أضف إلى ذلك أنه فى بداية رئاسة برودى أدت الإجراءات المالية التى اتبعتها المفوضية إلى قطع الإمدادات المالية التى كانت متاحة لجميع منتديات المجتمع الأوروبى المدنى، بما فى ذلك منظمة المغريوروب Migreurope. وفى النهاية ذابت منظمة المغريوروب فى بداية انهيار لجنة سانتر، ولكن فى ذلك الوقت تم تنظيم العلاقة بين المفوضية والمنظمات الدينية الإسلامية على مستوى مؤسسى مختلف (وحدة دراسات المستقبل FSU، وفيما بعد جماعة مستشارى السياسة GOPA). إن التحليل التالى يركز على هذا المستوى المؤسسى، كونه الآلية الوحيدة داخل المفوضية الأوروبية الذى يتعامل بوضوح مع الشأن الدينى.

إن مكانة المسلمين فى منظومة العلاقات بين المفوضية والأديان مكانة تدل على درجة تعددية النموذج الأوروبى فى تنظيم الدين. أحب هنا أن أطيل النظر فى المكانة التى يحتلها المسلمون من خلال طرح الأسئلة التالية: متى وكيف أصبح المسلمون جزءًا من هذا النسق من العلاقات؟ وهل تم اختيار المنظمات الإسلامية لتمثيل الإسلام الأوروبى؟ وما إطار العمل الذى أسس له مستشارو رئيس المفوضية فيما يتصل بالمسلمين، ولماذا؟ إلى أى مدى أثرت أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ على المبادرات التى تم طرحها وتعزيزها فى سياق العلاقة بالمجتمع الإسلامى عن طريق مجموعة المستشارين السياسيين (GOPA، الهيئة التى أعقبت وحدة دراسات المستقبل فى عهد برودى)؟[٦] وكيف طورت المنظمات الإسلامية وقادة المسلمين رؤية حول أوروبا كنتيجة لإرادتهم ليكونوا جزءًا من عملية الوحدة الأوروبية؟ هذه الأسئلة سوف تشكل بنية الصفحات التالية.

---

(٦) انظر:

http://europa.eu.int/comm/dgs/policy_advisers/activities/dialogue_religions_humanisms/index_en.htm، من أجل المعلومات العامة حول مجموعة مستشارى السياسة GOPA.

الأديان ومؤسسات الاتحاد الأوروبى: الوجود الإسلامى المتأخر والرمزى:

العلاقة بين الاتحاد الأوروبى والقادة الدينيين علاقة حديثة، يرجع الميلاد الرمزى لهذه العلاقة إلى الكلمة التى ألقاها جاك ديلورز فى عام ١٩٩٢ أمام ممثلى الكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا، ومما قاله: "إذا لم نتمكن فى خلال السنوات العشر القادمة من أن نبعث الروح فى أوروبا، وأن نشيع فيها الروحانية والمعنى، سوف تنتهى اللعبة، وسوف نخسرها." أدلى ديلور بكلمته هذه فى سياق كانت فيه طبيعة الحياة فى أوروبا تتغير. لم يعد مشروع الوحدة اقتصاديًا أو فنيًا، وإنما أصبح يشتمل على هموم سياسية واجتماعية وأخلاقية متصلة بإنجاز السوق المشتركة والتصديق على معاهدة ماسترخت، ونتيجة لهذا التطور فإن مسألة هوية المشروع الأوروبى ومعناه قد أحرزت تقدمًا مهمًا، وكان التقدم أيضًا من نصيب قضية تحديد هوية أوروبا السياسية بحيث تصبح هوية ملهمة لمواطنيها. فى هذا السياق يصبح ممثلو الأديان ودعاة الإنسانية مدعوين لتعزيز مشاعر الانتماء إلى الثقافة الأوروبية فى الدول الأعضاء وكذلك فى الدول المرشحة للحصول على العضوية.

بدأت أول علاقة دينية بين المفوضية الأوروبية والأديان فى أثناء ولاية جاك ديلور الثانية، فى ظروف تطبيق النظام الرئاسى على رئاسة المفوضية الأوروبية.[٧] ومن الملامح الأساسية فى قيادة ديلور للمفوضية تطوير أشكال جديدة من التشاور مع المشاركين الاجتماعيين؛ وفى مناصبه السابقة، أولاً كمفوض للمكتب الفرنسى للتخطيط، ثم بوصفه وزيرًا فى حكومتى تشابان ديلماس وموروى،

---

(٧) هيلن دريك، جاك ديلور فى أوروبا: تاريخ واجتماع زعامة استثنائية، ستراسبورج: مطبعة جامعة ستراسبورج، ٢٠٠٢. رغم أن المفوضية الأوروبية لها مسئولية أولى بصفتها مقدمة الاقتراح، ولا ينفذ رئيس المفوضية الأوروبية بالضرورة وظيفة قيادية فيما يخص الاندماج الأوروبى، فى منظمة متعددة المستويات تعمل ككلية (كلية المفوضين الأوروبيين)، وفى مواجهة سلطة اتخاذ القرار التى يحتفظ بها رؤساء الحكومات لكل دولة عضو، رغم ذلك تمكن جاك ديلور من تجسيد الاندماج الأوروبى بفضل ظروف جوهرية (هدف ١٩٩٢ والتحولات الجيوبوليتيكية فى الشرق)، وبفضل رصيده الشخصى (الخبرة والموارد والشبكات وطرق الحكومة)، فقد بعث قوة غير مسبوقة فى شرايين الاتحاد الأوروبى قلما تكررت فى رئاسة الاتحاد الأوروبى.

كان جاك ديلور دائمًا من أنصار مثل هذه العمليات، لذا يجب أن نضع العلاقات مع الممثلين الدينيين فى هذا السياق الأوسع؛ ونعنى به سياق الرغبة فى التشاور مع المجتمع المدنى، بعيدًا عن الشرعية التمثيلية الديمقراطية التى تمثلها فقط الدول الأعضاء (المجلس) والبرلمان الأوروبى. كانت الدعوة الموجهة للقادة الدينيين جزءًا من محاولة هدفها تعزيز شرعية المفوضية الأوروبية التى كانت كثيرًا ما تُنعت بأنها هيئة تكنوقراطية لا روح لها، وأصبحت رمزًا للأزمة الديمقراطية فى أوروبا.

لم يكن المسلمون حاضرين فى بداية تفعيل العلاقة بين المفوضية الأوروبية والقادة الدينيين (١٩٨٢- ٩٤)، لم يتحول الوجود الإسلامى إلى حقيقة إلا بعد أن توفرت أدوات الحوار، واتخذت الروابط طابع الرسمية. وهكذا تزامن الحضور الإسلامى مع مرحلة تطلب فيها استغلال العلاقة بين الاتحاد الأوروبى والأديان، من حيث الشرعية، درجة معينة من التعددية. على أن المشاركة الإسلامية ظلت فى البداية مشاركة رمزية؛ وذلك فى الأغلب الأعم لعدم وجود منظمات إسلامية لها حضور ملموس فى أنحاء القارة الأوروبية. كانت المشاركة الإسلامية مختلفة من ناحية البنية عن المشاركين الآخرين الدينيين والإنسانيين التى كانت منظمة فعلاً فى المؤسسات على المستوى الأوروبى ومشتبكة فى عملية الدمج الأوروبى، ففى ٢٠ ديسمبر من عام ١٩٩٤ – وفى نهاية ولايته الثانية فى الرئاسة – وجه جاك ديلور الدعوة إلى ممثلين عن الكاثوليك والبروتستانت واليهود إلى اجتماع كأنه دعوة إلى الحوار بين الأديان، ولم يكن لقادة الدعوة الإنسانية والمسلمين حضور إلا فى اللحظات الأخيرة فقط، ولم يكن للمسلمين من يمثلهم فى القارة الأوروبية الرحبة كالتمثيل الذى تتمتع به سائر الأديان الكبيرة والمدارس الفلسفية الأوروبية العريقة، فتمت دعوة المفكر المسلم محمد أركون؛ كان أركون ضيفًا دائمًا على الاجتماعات التى تديرها الندوات الدولية فى اليونسكو، والمجلس الأوروبى، ولم يقم

بتمثيل أية منظمة إسلامية، وقد امتدت الدعوة أيضًا إلى شخصية قيادية أخرى فى مجتمع من المجتمعات المسلمة فى دول الاتحاد الأوروبى؛ وهو محمد يلدرين السكرتير العام لاتحاد مسلمى تركيا فى ألمانيا، على أن هذا الاتحاد – وتحت رعاية وزارة الأوقاف التركية(٨) بالإضافة إلى تصريحات يلدرين نفسه – قد كشف عن أنه يعرض نفسه على أنه ممثل للحكومة التركية أكثر منه متحدثًا رسميًا للمهاجرين المسلمين فى أوروبا. ولم تكن هذه المحاولة الأولى لاحتواء المسلمين مع قادة الأديان الآخرين فى أوروبا موفقة؛ لأن كليهما لا يستطيع أن يزعم أنه يمثل الإسلام الأوروبى، ولا يعنيهما ذلك.

وجرت الأمور على وجهين: الوجه الأول يتمثل فى الخطاب الإسلامى المتصل بالإسلام الأوروبى، وهو الخطاب الذى يستهدف الجيل الثانى من المهاجرين، والذى تسبب فى ظهور تجمعات إسلامية على نطاق واسع فى أوروبا لأغراض محددة، رغم أنه من الصعب أن نقيّم درجة قدرة هذه التجمعات على التنظيم على المستوى الأوروبى. من ناحية أخرى أو الوجه الثانى يتمثل فى ظهور وعى بواقع إسلامى فى أوروبا، دفع المسئولين فى أوروبا للبحث عن ممثلين يتحدثون عن الإسلام والمسلمين، وقد وُجهت الدعوة إلى اثنتين من المنظمات الإسلامية المتخصصة فى الشئون الأوروبية لحضور المؤتمرات التى كان ينظمها مكتب مستشار الشئون الدينية فى المفوضية الأوروبية؛ وهاتان المنظمتان الإسلاميتان هما المجلس الإسلامى للتعاون فى أوروبا (CMCE)، والذى تم إنشاؤه فى عام ١٩٩٦، وترسل لــه دعوة كل عام منذ عام ١٩٩٧، ومنتدى المنظمات الإسلامية الأوروبية للشباب والطلاب المسلمين (FEMYSO)، والذى تم إنشاؤه فى عام ١٩٩٥، وترسل إليه الدعوات منذ عام ٢٠٠٣.

(٨) الهيئة الإدارية المسئولة عن الإسلام فى الحكومة التركية.

والمجلس الإسلامي للتعاون في أوروبا CMCE ذو تكوين غير متجانس من الجماعات الإسلامية الملتئمة حول شخصيات قيادية تبذل جهودًا من أجل إرساء قدر من الشرعية المحلية للوجود الإسلامي، يتألف هذا المجلس من منظمات ثانوية في كل دولة من الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي.(٩) ويستفيد المجلس من رغبة المؤسسات الأوروبية في وجود شركاء مسلمين معتدلين، والحقيقة أن هناك منظمات إسلامية أخرى على المستوى الأوروبي تمثل إسلامًا أقرب ما يكون إلى الإخوان المسلمين، مثل: المجلس الأوروبي للفتوى والبحوث،(١٠) وفيدرالية المنظمات

---

(٩) تم إنشاء المجلس الإسلامي للتعاون في أوروبا CMCE في عام ١٩٩٦ في ستراسبورج، وأصبح في العاشر من يناير ٢٠٠٣ منظمة مسجلة طبقًا للقانون البلجيكي. حسب تحليلات فيليس داسيتو والأب موريس بورمانز، كان لهذا المجلس نشاط في المشهد الأوروبي قبل أن تكون له صفة رسمية قبل إعداد الدستور الأوروبي، يشمل المجلس الإسلامي للتعاون في أوروبا منظمات الأقلية مثل: الجامعين الفرنسيين الكبيرين اللذين لا يرتبطان بالاتحادات الكبيرة (اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا، والاتحاد القومي لمسلمي فرنسا) هما (مسجد الأضواء ومسجد ستراسبورج وهو مركز اجتماعي وثقافي)، وأيضًا جمعية صغيرة للشباب (جمعية الطلاب المسلمين في فرنسا AIEF)، وفي إيطاليا جمعية الدين الإسلامي = في إيطاليا (CO. RE.IS) منظمة أقلية من المتحولين إلى الإسلام حديثًا، بينما اتحاد الجمعيات والمنظمات الإسلامية في إيطاليا (UCOII) كان مشغولاً في السعي إلى الوصول إلى اتفاق مع الدولة، وهناك تناقض يُوجد في هولندا بين منظمة الأقلية، وجمعية أئمة هولندا، وبرنامج عمل ثلاثة اتحادات كبرى والمجلس الإسلامي الهولندي (IRN). على أن المجلس المركزي للمسلمين في ألمانيا هو عبارة عن تحالف مهم مع المجلس الإسلامي لجمهورية ألمانيا الاتحادية، إنها تشمل جمعيات متباينة الاتجاهات (الاتحاد الإسلامي التركي للشئون الدينية *DITIB*، والتي تمثل الإسلام التركي الرسمي، والجماعة السليمانسية، وجمعيات طلابية نشطة للغاية). وفي إسبانيا يضم اتحاد الجمعيات الإسلامية في إسبانيا مسلمين من الشرق الأوسط، إنها منظمة عضو في المفوضية الإسلامية في إسبانيا مع اتحاد الكيانات الدينية الإسلامية، والأخيرة كانت مبادرة من قبل المتحولين إلى الإسلام. والمنظمات التالية يمكن ذكرها أيضًا: المجلس الأعلى للمسلمين البلجيك ومنظمة أسرة مسلمي أيرلندا الشمالية واتحاد المنظمات الإسلامية في المملكة المتحدة وأيرلندا، والجماعة الإسلامية المجرية، والجمعية الإسلامية الدنماركية.

(١٠) يمثل هذا المجلس ميدانين من ميادين عمل الإخوان المسلمين: الفكر الديني القائم على الجهاد، والإنتاج الفكري ... وتُعد فتاواهم إجابات على أسئلة طرحها المسلمون في أوروبا كلها". تأسس في عام ١٩٩٧ في لندن، حسب مبادرة اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا FIOE، وهو يتكون من خمسة وثلاثين عضوًا، يمثلون أغلب الأقطار في أوروبا الغربية. ويرأسه الشيخ كارزاي راعي اتحاد المنظمات

الإسلامية فى أوروبا (FIOE)،[11] أو اتحاد المنظمات الإسلامية فى أوروبا (UIOE). وكذلك افتتح الحزب الملى التركى فرعًا لـــه فى أوروبا فى عام ١٩٧٣ (ومقره فى مدينة كولونيا)، يمثل هذا الفرع مجتمع الأتراك المهاجرين ومنظماتهم الإسلامية، وصلاته بحزب الفضيلة معروفة (وكان نشاطه معروفًا فى ذلك الوقت فى السياسة التركية). ويبدو أنه – فى ظل رئاسة رومانو برادو – كان هناك دخول سهل إلى منتدى الحوار مع المنظمات الدينية التى ظهرت تحت إشراف المفوضية: ففى أواخر عام ٢٠٠٣، تمت دعوة كل من كنيسة العلم المقدس وجماعة هنوسية، معهد فياشنافا، إلى اجتماعات الـــ GOPA، أى: جماعة المستشارين السياسيين، وقد وُجهت الدعوة أيضًا إلى الكثير من المنظمات اليهودية الأوروبية على اختلاف مشاربها. فى تلك الفترة كانت الدعوة توجه باستمرار إلى منظمة الـــ FEMYSO وهى منظمة إسلامية تمثل الإسلام القريب الصلة بالإخوان المسلمين.[12]

لماذا وجهت رئاسة المفوضية الأوروبية الـــدعوة إلـــى بعـــض المنظمـــات الإسلامية أو بعض المفكرين المسلمين ولم توجهها إلى غيرهم؟ قد تكون الـــروابط بين المفوضية والمؤسسات الإسلامية ناتجة من اقتراب براغماتى، نظرًا للعلاقـــات الطارئة بالمؤسسات الأوروبية الأخرى (كالبرلمان الأوروبى؛ وهو بمثابة مجلـــس

الإسلامية فى فرنسا، واتحاد المنظمات الإسلامية فى أوروبا. ويعكس كتابه المعنون: الواضح والضمنى مواقفه المعتدلة فى تفسير الشريعة. "جميع القرارات تميل إلى أنها تـــشمل مطالـــب الإســـلام بالحيـــاة العلمانية، والتى تنتج عن قسوة معينة فى الحياة الخاصة والتزام بالحياة المدنيـــة والـــسياسية". انظـــر: جوسلين سيزارى، "الإسلام محنة الغرب"، ص: ٢١٢.

(١١) تم إنشاؤها فى عام ١٩٨٩، وتشمل ستًا وعشرين منظمة قومية فى الكثير من الدول الأوروبية.

(١٢) FEMYSO ندوة الشباب الأوروبى المسلم والمنظمات الطلابية، تم إنشاؤها فـــى عـــام ١٩٩٥ بعـــد اجتماع بين الشباب المسلم فى السويد والحكومة السويدية. كان أعضاؤها المؤســـسون هـــم: الـــشباب الإسلامى (المملكة المتحدة)، والشباب المسلم فى السويد، و والـــشباب المـــسلم فـــى فرنـــسا Jeunes Muslulmans de France (JMF)، واتحاد المنظمات الإسلامية فى أوروبا FIOE، وهى أقـــرب إلـــى حركة الإخوان المسلمين (انظر: الهامش رقم ١٠ أعلاه)، والمؤسسة الإسلامية (ليستر) والتى تأســـست فى عام ١٩٧٤، ويرعاها أحمد خورشيد من الجماعة الإسلامية فى باكستان، وقد سمت نفسها كمركـــز أبحاث فى القضايا الإسلامية فى السياق الإسلامى.

الإدارة فى المفوضية الأوروبية أو المجلس الأوروبـــى). إن مؤســسات الاتحـــاد الأوروبى والمجلس الأوروبى فى واقع الأمر ليست مؤسسات منفصلة أو مـــستقلة غاية الاستقلال، وإنما نجد أن موظفى المؤسسات هنا ينتقلون إلى هناك أو يعملون فى أى موقع هنا وهناك. وفى عام ١٩٩١ أعد محمد أركـــون تقريـــرًا للمجلـــس الأوروبى حول "إسهام الحضارة الإسلامية فى الثقافة الأوروبية"، ولذلك وجه جاك ديلور الدعوة إلى محمد أركون لحضور مؤتمر حوار الأديان الذى عُقد فى نهايـــة فترة رئاسته الثانية كرئيس المفوضية. وفى حالة CMCE وهو المجلس الإســـلامى للتعاون فى أوروبا، أدت التعبئة المحلية إلى علاقة مع المؤسسات الأوروبية. وكان مؤسس المجلس وهو محمد بوسوف أول الداعين إلى إنـــشاء مـــشروع المـــسجد المركزى فى ستراسبورج. فى البداية عمد القائمون على المـــشروع إلـــى إقامـــة المشروع – كخطوة رمزية – أمام البرلمان الأوروبى، وفى سياق التعبئة المحليـــة استقرت العلاقات مع البرلمان الأوروبى، مما سهل الاتصالات بالمفوضية، وعلـــى مدى يومى ٢٦ و ٢٧ نوفمبر عام ١٩٩٦ فى ستراسبورج، نظم الممثلون المحليون لاتحاد الطلبة المسلمين فى فرنسا، الذين لعبوا دورًا بـــارزًا فـــى إقامـــة مـــشروع المسجد المركزى، ندوة فى البرلمان الأوروبى حول موضوع "الإسلام والمـــسلمين فى أوروبا"، وفى هذه المناسبة طُرحت فكرة إنشاء "المجلس الإسلامى للتعاون فى أوروبا" أول مرة.[١٣] من جانبها عززت قنوات البث التابعة للاتحاد الأوروبى من شرعية وجود قائد محلى هو محمد بوسيف، فى سياق المنافسة بين القادة المسلمين على المستوى المحلى، وقد أدت العلاقات مع البرلمان الأوروبى، والنقاشات واسعة النطاق حول جماعات المجتمع المدنى أيضًا، إلى دمج منتدى المنظمات الإســـلامية الأوروبية للشباب والطلاب المسلمين FEMYSO ضمن قوائم جماعة المستشارين السياسيين GOPA للمنظمات الدينية التى توجه الدعوة إليهـــا. وفـــى ١٥ ســـبتمبر

(١٣) فرانك فريجوسى، "الإسلام فى ستراسبورج،" دليل شمال إفريقيا، مجلد ٣٤، عـــام ١٩٩٥، ص: ٩٧٠ وفرانك فيرجوسى، "القانون والمدينة: الإسلام والسياسة البلدية، تحليل مقارن بين ستراسبورج ومليوز،" فى فرانك وليام فرجوسى (تحرير)، الدين فى المجتمع، جنيف، العمل والنيات، ٢٠٠١، ص: ١٢٣.

٢٠٠٣ تم توجيه الدعوة أيضًا إلى FEMYSO إلى مؤتمر حول "الشباب الإسلامى – ثورة للمجتمع؟"، والذى نظمته البعثات الدبلوماسية فـى البرلمـان الأوروبـى، بالتعاون مع جماعات أخرى تشمل منتدى الشباب الأوروبـى ومنظمـات أخـرى مسيحية مثل مجلس الشباب العالمى فى أوروبا، والاتحاد المسيحى لطلاب العـالم، ومنظمة باكس كرستى الدولية. وكان من رأى مقرر المؤتمر – وهو عـضو فـى البرلمان الأوروبى – الشروع فى تكوين جماعة تحـت اسـم "جماعـة أصـدقاء الإسلام"؛ داخل البرلمان بهدف استقطاب الشباب المـسلم للمـشاركة فـى عمليـة الانصهار فى النسيج الأوروبى. ثم قام منتدى المنظمـات الإسـلامية الأوروبيـة للشباب والطلاب المسلمين FEMYSO بالتعـاون مـع الإدارة العامـة للـشباب والرياضة فى المجلس الأوروبى، بتنظيم مؤتمر حول "إسهام الشباب المسلم"، فـى الفترة من ٢٠ إلى ٢٧ أكتوبر ٢٠٠٣، فى مقر مركـز الـشباب الأوروبـى فـى بودابست.[١٤] وبهذه المثابة أصبح الـ FEMYSO معروفًا لدى المـسئولين فـى المفوضية الأوروبية؛ ولذلك وُجهت إليه الدعوة مـن قبـل جماعـة المستـشارين السياسيين GOPA.

ورغم ذلك لا تتمتع هذه المنظمات الإسلامية بالثقل نفسه الذى تتمتع به المنظمات المسيحية الكبيرة، لم تستقر العلاقات بين الجماعات الدينية والمؤسسات الأوروبية، ولم تتخذ الشكل الرسمى فى نسيج القوانين الأوروبية، فلم تنشأ تبعًا لذلك استراتيجيات ضغط على عملية صناعة القرار الأوروبى، ولم تّراقب تطورات مشروع الوحدة الأوروبية؛ لأن ذلك إنما يحتاج من الموارد البشرية والتنظيمية والمالية الكبيرة، ليس لدى المفوضية الأوروبية نظامٌ للتصديق على إجازة المنظمات، يجعلها أكثر انفتاحًا على المنظمات كلها، بصرف النظر عن حجمها وقوتها (كما هو الحال فى المجلس الأوروبى)؛ مما تسبب فى مشكلات للمسلمين جعلت اندماجهم فى المشهد الأوروبى صعبًا، وهذا يفسر أيضًا سبب

---

(١٤) للاطلاع على تقرير حول حلقة الدراسة، انظر: موقع FEMYSO "ندوة الشباب الأوروبى المسلم والمنظمات الطلابية"، على الإنترنت http://www.femyso.org

صلتهم القوية بالمجلس الأوروبى والبرلمان الأوروبى؛ لأن المؤسستين كلتيهما تقدمان جملة متنوعة من الندوات والمبادرات المتصلة بالمجتمع المدنى.

أضف إلى ذلك أن عدد الأشخاص الذين يعملون فى المكاتب ذات الطابع الدينى فى بروكسل يظهر عدم المساواة فيما يتعلق بالموارد البشرية، على سبيل المثال يُوجد مقر للسكرتارية به ثمانية موظفين يعملون فى مؤتمرات اللجنة الأسقفية للمفوضية الأوروبية COMECE، (وهى منظمة كاثوليكية رومانية)، وستة موظفين فى مفوضية خدمة المجتمع التابعة لمؤتمر الكنائس الأوروبية (CEC وهو مؤتمر خاص بالكنائس البروتستانتية والأرثوذكسية). وعلى النقيض، نجد أن ممثل الـ CMCE وهو المجلس الإسلامى للتعاون فى أوروبا (محمد لاروزى) لا يعمل كممثل ثابت وهو يقوم بأعمال تنظيم العبادة الإسلامية على المستوى المحلى، وعندما كان محمد بو يوسف يمثل المجلس الإسلامى للتعاون فى أوروبا، يفشل فى كثير من المناسبات فى حضور اجتماعات المفوضية، كان أكثر انشغالاً فى القضايا المحلية التى كان يثيرها بناء مسجد مركزى فى ستراسبورج.

وعكس نظرائهم المسيحيين المتمرسين فى إدارة الشئون الأوروبية والضالعين فى استقطاب المناصرين لنصرة قضاياهم، نجد أن المنظمات الإسلامية فى بروكسل لا تمتلك الموارد التى تتيح لها التعامل الفعال مع المؤسسات الأوروبية الرسمية. إن الوجود الإسلامى فى المفوضية الأوروبية وجود رمزى، بمعنى أنهم يمثلون عنصرًا من عناصر التنوع الدينى فى اجتماعات الحوار بين الأديان التى تستضيفها المفوضية. وهناك ثلاثة أمثلة على هذه الحوارات؛ هى اجتماع الحوار بين الأديان فى توليدو، الذى نظمته المفوضية كحدث هامشى لمؤتمر اليورمتوسطية فى بروكسل، والذى حدث فى حضور الرئيس جاك سانتر، واجتماع حوار الأديان الذى تم تنظيمه فى نوفمبر ٢٠٠١ من قبل البطريركية العالمية فى إسطنبول، تحت رعاية رومانو برادو، والسيمنار المنعقد حول الحوار بين الثقافات، والذى نظمته الإدارة العامة للتعليم والثقافة فى مارس عام ٢٠٠٢.

ما وضع المسلمين فى النظام الذى أسسته المفوضية الأوروبية لكى تدير الحوار بين الجماعات الدينية التى تمتلك التمثيل فى أوروبا؟ أريد هنا أن أقدم تحليلاً أكثر عمقًا للآليات المؤسسية الخاصة التى تبنتها المفوضية. إن الحوار غير الرسمى ولكنه المنظم بين المفوضية الأوروبية والأديان ودعاة المذاهب الإنسانية، تتأسس على مبادرتين كبيرتين، تعكس كل منهما مستويات مختلفة من التمثيل للتعددية الدينية والفلسفية، وفى الحالتين تمت دعوة ممثلى المسلمين للمشاركة.

أولاً علينا أن نذكر مبادرة "روح لأوروبا Soul for Europe"[15]، التى أُطلقت فى نهاية عام ١٩٩٤؛ بغرض تمويل إقامة ندوات حوار الأديان العالمية لمناقشة معنى الوحدة الأوروبية. وحتى عام ١٩٩٩ كان يقوم بتنسيق المبادرة لجنة فحص مسئولة عن إعطاء النصيحة براتية حول اختيار المشروعات التى تستحق الحصول على التمويل المالى الأوروبى، وكانت اللجنة تتألف من ممثلين اثنين من كل اتجاه من الاتجاهات الدينية والفلسفية التى سنذكرها الآن: الكاثوليكية والبروتستانتية واليهودية والنزعة الإنسانية، وكان هناك تفكير فى إدراج المشاركة الإسلامية منذ أوائل عام ١٩٩٩، ولكن هذه المشاركة لم تصبح حقيقة واقعة إلا فى سبتمبر من عام ١٩٩٧ من خلال المجلس الإسلامى للتعاون فى أوروبا (CMCE)، كان رئيس لجنة الفحص أحد أتباع النزعة الإنسانية *Humanism* منذ بداية عملها فى عام ٢٠٠٤ (رأسها بعده عضو كاثوليكى)، وأُوكلت مسئولية سكرتارية اللجنة إلى البروتستانتيين فى المفوضية العالمية الأوروبية للكنيسة والمجتمع (EECCS).[16] ويظهر هذا التنسيق رغبة فى تمثيل الجماعات الأقلية

---

(١٥) لمزيد من المعلومات والروابط حول المنظمات الأعضاء، انظر: المواقع الخاصة بمجموعة مستشارى السياسة GOPA:

http://europaeu.int/comm/dgs/policy_advisers/activities_religions_humanisms/issues/soul_for_europe/index_en.htm

(١٦) لقد تغير اسم المفوضية العالمية الأوروبية لشئون الكنائس والمجتمع EECCS إلى "مفوضية الكنيسة والمجتمع لمؤتمر الكنائس الأوروبية"، وكانت قد أُلغيت فى عام ٢٠٠٥ بعد صدور قرار المجلس العام لمبادرة "الروح لأوروبا" فى الثالث والعشرين من نوفمبر عام ٢٠٠٤.

فى أوروبا، ولم يكن الغرض هو ضمان التمثيل النسبى القائم على النسبة العددية فى كل ديانة من تلك الديانات أو عقيدة من العقائد، وإنما كان الغرض هو إبداء الرغبة فى تمثيل العقائد الكبرى والنزعة الإنسانية بطريقة متساوية، وكلها كانت الأساس الذى نشأ عليه التراث الأوروبى فى الدين والفلسفة.

ثانيًا هناك جلسات استثنائية وتُعقد مرتين فى العام، يشرف على انعقادها مجموعة مستشارى السياسة Group of Policy Advisers (GOPA)، بعد اجتماعات القمة الأوروبية، ويتميز هذا المنتدى – والذى يشرف عليه جاك سانتر – بدرجة أعلى من التعددية، وكان يتكون بداية من سبتمبر ٢٠٠٤، من تسع وأربعين منظمة دينية وإنسانية؛ ممثلة عن أديان، ومنظمات غير حكومية دينية، بالإضافة إلى الجمعية الدولية للتضامن الاجتماعى الأوروبية ذات الصلة بالجماعات الدينية. وتميزت أيضًا عن مبادرة "روح لأوروبا" بمشاركة البوذيين والهندوس وكنيسة العلوم والعلماء المسيحيين، بالإضافة أيضًا إلى تمثيل مكثف للطوائف البروتستانتية والإنجيلية، وكذلك طائفة الخمسينيين والصحابيين، بالإضافة إلى مزيج واسع من المنظمات اليهودية والإسلامية، بما فى ذلك المجلس الإسلامى للتعاون فى أوروبا الـ (CMCE)، ومنتدى المنظمات الإسلامية الأوروبية للشباب والطلاب المسلمين (FEMYSO).

ترجع الطبيعة الدينية المتداخلة فى العلاقات بين دول الاتحاد الأوروبى إلى عوامل تركيبية وافتراضية وثيقة الصلة بتداخل المصالح فى المشهد الأوروبى بصفة عامة، وينبغى أن نفهم دوافع المسلمين للعمل فى هذا السياق على أساس هذا التداخل فى المصالح المتباينة.

فى البداية كانت عملية التشاور مع الجماعات الدينية التى بدأت فى أثناء رئاسة ديلور للمفوضية الأوروبية دافعًا شجع الجماعات الدينية على فتح مكاتب للتضامن الاجتماعى فى بروكسل.[١٧] وتم ذلك فى سياق اتسم بالمنافسة التى هى

---

(١٧) انظر: جستين غرينوود ومارك أسبنول، "فهم الفاعلين الجماعيين فى الاتحاد الأوروبى، مقدمة"، فى كتاب بعنوان: الفعل الجماعى فى الاتحاد الأوروبى: اهتمامات وسياسات عمل المنظمات، نيويورك، لندن: روتلدج، ١٩٩٨، صفحات: ١–٣٠.

من أهم سمات النظام القائم على التعددية، حيث مهدت الجماعة الدينية التى تنجح فى الدعاية لنفسها فى تمهيد الطريق أمام غيرها من الجماعات الأخرى.[١٨] وعندما عرف الإنسانيون عن هذه المشاورات بين المفوضية الأوروبية والكاثوليك والبروتستانت فى عام ١٩٩٠عبروا عن استيائهم، كان أحد موظفى المفوضية الأوروبية الرسميين هو الذى نصحهم بالالتزام بالنظام كحركة أوربية، وكانت النتيجة هى إنشاء الفدرالية الإنسانية الأوروبية فى عام ١٩٩١ ودعوة الرئيس إلى المشاركة فى اجتماع حوار الأديان المنعقد فى ديسمبر من عام ١٩٩٤. وأما بالنسبة للإسلام فإن زيادة إمكانيات التمويل المالى بعد إطلاق مبادرة "روح لأوروبا"، وكذلك رغبة المؤسسات الأوروبية فى وجود شريك إسلامى معتدل، فتح كل هذه الأبواب أمام منظمة شبه مجهولة هى المجلس الإسلامى للتعاون فى أوروبا (*CMCE*)، وكان مؤسس هذه المنظمة فى ستراسبورج يحافظ على علاقات مع البرلمان الأوروبى.

أضف إلى ذلك أن افتتاح مكاتب اتصال *liaison offices* فى بروكسل يمكن اعتباره عملاً دفاعيا يهدف إلى مراقبة إصدار تشريعات الاتحاد الأوروبى التى يمكن أن تؤثر بطريقة غير مباشرة على أوضاع الديانات الأساسية ومميزاتها فى الدول الأعضاء.[١٩] وهذا ما شجع الكنائس القومية على فتح مكتب لها فى عاصمة الاتحاد بالتعاون مع المنظمات الدينية الأوروبية، ونحن نذكر هنا على سبيل المثال حالة الكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا فى بداية التسعينيات، أو الكنيسة الأرثوذكسية فى اليونان فى عام ١٩٨٨؛ فقد فتحت الكنيسة اليونانية مكتبا لها فى بروكسل؛ وكان السبب الرئيس – بين أسباب كثيرة – هو الرد على الضغوط الأوروبية على القوانين الدينية اليونانية، وخاصة فيما يتعلق بذكر الديانة فى بطاقة الرقم

---

(١٨) بسكالين ونناند وأيزابيل سمتس، "فى البحث عن نموذج أوروبى لتمثيل المصالح" فى بول ماجنت وإريك ريماكل (تحرير)، النموذج الأوروبى الجديد: المؤسسات والحكومات، بروكسل، معهد الدراسات الأوروبية، ٢٠٠٠، ص: ١٤١.

(١٩) بسكال ونناند وايزابيلا سمتس (٢٠٠٠) لاحظا أن إنشاء مكتب اتصال مع الاتحاد الأوروبى ذو طبيعة تقوم على الفعل وليس رد الفعل.

القومى.[٢٠] على النقيض من ذلك نجد أن الجماعات الإسلامية تشعر أن وجودها فى المشهد الأوروبى ما هو إلا وجود مزعج، وهو وجود ينتظر التشريعات الأوروبية التى تعمل على دمج الإسلام فى الأنظمة القانونية فى الدول الأعضاء فى الاتحاد الأوروبى، وأفضل مثال على هذا التحريك العابر للقومية هو ظهور "الميثاق الإسلامى"، الذى نشره المجلس الإسلامى للتعاون فى أوروبا (*CMCE*)، والذى اتخذ مادته فى الواقع من الميثاق الذى أصدره المجلس المركزى للمسلمين فى ألمانيا (*ZMD*) فى ٢٠ فبراير عام ٢٠٠٢.[٢١] وتتضمن وثيقة المجلس الإسلامى للتعاون فى أوروبا (*CMCE*) قائمة من المطالب الطموحة التى يطالب بها المسلمون، مثل: الاعتراف الرمزى والمالى، وتهدف هذه المطالب إلى المساواة مع الديانات التاريخية مثلما تهدف إلى الحصول على الاعتراف بخصوصية الإسلام.

ويظهر على ضوء هذه الوثيقة أن منطق دمج الإسلام فى النسيج الأوروبى أو ما يُسمى بـ"الأوربة" والتى نادى بها المجلس الإسلامى للتعاون فى أوروبا (CMCE) لا يناسب استراتيجية الانصهار ولكنه يناسب إستراتجية التأكيد على الهوية فى سياق تثبيت إقامة المسلمين الأوروبيين، والسماح لهم بالتحول إلى المواطنة القومية ومن ثم الأوروبية. ويأمل المفكرون المسلمون الذين دعاهم رومانو برودو فى كتابة تقرير حول مستقبل الشراكة اليورمتوسطية، بأن يغير اتحاد الأقطار الأرثوذوكسية من شروط الحوار الدائر حول اندماج المسلمين فى أوروبا، وخاصة مبدأ فصل المجال العام عن الخاص:[٢٢]

---

(٢٠) إن عامل المنافسة يمكن أيضا أن يُنظر إليه على أنه يلعب دورًا فى حالة إنشاء مكتب اتصال عن طريق الكنيسة الأرثوذوكسية فى اليونان، ولكن فى هذه الحالة تصبح المنافسة مع البطريركية العالمية التى أنشأت مكتبًا لتمثيل جميع المسيحيين الأرثوذكس فى عام ١٩٩٥.

(٢١) كان الكاتب قد حصل على نسخة من اللائحة charter الإسلامية (ZMD) للمجلس المركزى للمسلمين فى ألمانيا، عن طريق محمد العروسى. ومن أجل المزيد من المعلومات عن اللائحة الإسلامية لـ CMCE انظر: موقعهم على الإنترنت: http://www.cmceeurope.net

(٢٢) كان التقرير الذى أعدته المجموعة الاستشارية العليا للحوار بين الشعوب والثقافات ثمرة التعاون بين المفكرين الأوروبيين والمسلمين، بما فى ذلك الشخصيات التى تمثل مساحة واسعة من الآراء مثل

سوف يعمل الاتحاد الأوروبى الموسع على التحرك بما يتجاوز العلاقة التقليدية بين الثقافة الغربية (اليهودية والمسيحية) والإسلام من خلال دمج أصحاب الديانة والثقافة الأرثوذوكسية، بالإضافة إلى تعزيز دور الأرثوذوكسية داخل الاتحاد الأوروبى وخارجه، فإن هذا الدمج من شأنه أن يعمل على تحويل الحوار الثنائى إلى حوار ثلاثى. أضف إلى ذلك أن الأرثوذوكسية تؤدى أحيانًا إلى سلوك يشبه، للدهشة، سلوك المسلمين – وخاصة فيما يتعلق بعملية العلمنة secularization – التى سيكون لها الأثر الكبير، وقد تغير بطريقة جذرية، العلاقة بين الاتحاد الموسع والعالم العربى الإسلامى، وعلى نحو أوسع نطاقًا الحوار اليورو متوسطى. مثل هذه التشابهات يمكن أن ترفع من درجة الوعى بتاريخهم الطويل ومصيرهم المشترك، بينما هى تساعد على رفع درجة نسبية الخلافات والتسامى عليها.(٢٣)

وقد يظن بعضهم أن الاتحاد قد يصبح المكان المفضل لاعتراف الأوروبيين بالمسلمين وخصوصياتهم الدينية، وأحكامهم الشرعية، وأن هذا الاعتراف قد ينتهى بالأوروبيين إلى تبنى قوانين ولوائح تصب فى صالح المسلمين، ولكن هذا الظن ما هو إلا وهم من الأوهام؛ لأن الأمور الدينية لا تزال منطقة تنافس بين الدول الأعضاء فى الاتحاد (انظر البيان رقم ١١ من معاهدة أمستردام، والمادة I-52 البند الأول من الدستور الأوروبى). على أن الدول الأوروبية لا تخلو من مساحات اتفاق فيما بينها فى الشئون الدينية، وقد تصلح بعض هذه المساحات من الاتفاق كأساس للعلاقات مع المسلمين فى الاتحاد الأوروبى الجديد، فى ٢٠ سبتمبر سنة

طارق رمضان، ومالك غيبل، وفاطمة المرنيسى، وكان هذا التقرير قد قُدم إلى رومانو برودى فى خريف عام ٢٠٠٣.

(٢٣) تقرير أعدته المجموعة الاستشارية العالية التى تأسست فى بمبادرة من قبل رئيس المفوضية الأوروبية، "الحوار بين الشعوب والثقافات فى منطقة اليورومتوسطية" ٨ سبتمبر ٢٠٠٣، ص: ١٠. انظر:

http://europa.eu.int/comm/dgs/policy_adviser/experts_groups/docs/rapport_complete_en.pdf

٢٠٠٠ نظمت وحدة دراسات المستقبل اجتماعًا لصانعى القرار الأوروبيين المسئولين عن الأمور الدينية، كان الغرض منه تبادل الآراء حول المسائل المشتركة (من بينها مسألة دمج الإسلام فى أوروبا)، ولكن لم يكن بينها رسم سياسة مشتركة لهذا الدمج، ورغم عدم وجود متابعة وعدم وجود دروس مستفادة، فإن ذلك لا ينفى وجود عملية بدأت على المستوى الأوروبى؛ من أجل الوصول إلى فهم مشترك للمشكلات والحلول فيما يتصل بالمسائل الدينية.

هناك سبب ثالث وراء انفتاح الاتحاد الأوروبى على الجماعات الدينية؛ وهذا السبب الثالث هو أن الهيكل الإدارى للاتحاد الأوروبى ضعيف من ناحية الحجم، ويحتاج إلى الكثير من الكوادر والموارد، وهذا ما يفسر بحث الدول الأعضاء عن المعلومات والخبرة من خارج الجماعات، وهو انفتاح كبير إزاء جماعات مصالح، مع بحث عن شرعية من خلال الاتصال المباشر بمنظمات المجتمع المدنى.[٢٤] ومن ثم استلزم الاتصال الأول بين المفوضية الأوروبية والكنائس البحث عن أصحاب الخبرة، كما تطلب عقد اجتماعات حول القضايا الفنية المتعلقة بالوحدة الأوروبية (الزراعة والتوظيف والبيئة، واتفاقيات لومي*). وقد تمت دعوة الكنائس إلى ندوات حوارية لإضافة بعد أخلاقى، على أن الحصول على الحد الأدنى من الشرعية أمام موظفى المفوضية الأوروبية كان يعنى التمثيل من خلال خبراء مسلحين بالمعرفة المناسبة، تختارهم الكنيسة داخل شبكات منتشرة فى أوروبا، على أن المنظمات الإسلامية ليس لديها رهن إشارتها خبراء لهم إلمام معرفى بالقضايا الأوروبية. أضف إلى ذلك أنه ليس هناك بديل لعقيدة الكنيسة الاجتماعية(**) تكون متسقة مع المزاج الأوروبى، ولم يتم دعوة أية منظمة إسلامية (أو أرثوذكسية) إلى ندوات

---

(٢٤) بسكالين ونناند وليزابيلا سمتس، ٢٠٠٠، ص: ١٤٥.

(*) اتفاقية تجارية، وُقعت فى فبراير عام ١٩٧٥، فيما بين الجماعة الاقتصادية الأوروبية والدول الإفريقية ودول البحر الكاريبى والمحيط الهادى، والبالغ عددها ٤٦ دولة. (المترجم)

(**) تستوجب أن تكون ملكية السلع متاحة للجميع. (المترجم)

الحوار تلك التى وحدت بين عدد محدود من العاملين المعينين من قبل المفوضية الأوروبية الاقتصادية لشئون الكنيسة (البروتستانتية) والمجتمع، ومفوضية مؤتمرات القساوسة الكاثوليك الوطنيين فى الاتحاد الأوروبى (الـ COMECE).(٢٥) تضم هذه الندوات أقدم آليات الحوار وأكثرها كفاءة، وهى تخصص مساحة يتناقش فيها القادة الدينيون حول القضايا الأوروبية المعينة والسياسات مع أعلى الموظفين الأوروبيين. إن المفوضية الأوروبية الاقتصادية لشئون الكنيسة والمجتمع الـ EECCS، ومفوضية مؤتمرات القساوسة الكاثوليك الوطنيين فى الاتحاد الأوروبى الـ COMECE هما المنظمتان الأوروبيتان الدينيتان الوحيدتان اللتان تمت دعوتهما؛ لأنهما المنظمتان الوحيدتان القادرتان على توفير الخبرة الدقيقة التى تتحلى بها الجماعات المتخصصة العاملة بها.(٢٦)

على أن سياسة التوسع أسهمت فى الآونة الأخيرة فى استقطاب دول أخرى للدخول فى الاتحاد الأوروبى، مما أسهم فى زيادة عدد الدول ذات التوجه الدينى التى انضمت إلى الاتحاد، نجد على سبيل المثال أن مؤتمر قساوسة النمسا – الذى أسهم بكثير من الجهد فى انضمام النمسا إلى الاتحاد قد قام بإنشاء مكتب اتصال له فى بروكسل. أيضًا نجد أن عملية التوسع شرقًا قد أسهمت فى زيادة نشاط المجتمع

---

(٢٥) كانت هذه الندوات الحوارية قد توقفت فى أثناء أغلب فترة رئاسة برودى.

(٢٦) فى عام ١٩٩٩ كانت مؤتمرات مفوضية القساوسة الكاثوليك الوطنيين فى الاتحاد الأوروبى COMECE لها ست مجموعات عاملة: الشئون القانونية، وأخلاقيات البحث الطبى والبيولوجى، والشئون الاجتماعية، والإعلام، والإسلام فى أوروبا، والهجرة). وإلى هذه القائمة يجب أن نضيف مجموعة شُكلت خصيصًا للعمل فى "الحكومة العولمية" ويرأسها ميشيل كامديسيوس الرئيس الأسبق للبنك الدولى، ومجموعة أخرى شُكلت خصيصًا لمتابعة العمل من أجل مستقبل أوروبا. فى الوقت نفسه، كان لـ CES و مؤتمر الكنائس الأوروبية CEC (والذى كان يُسمى فى السابق EECCS المفوضية الأوروبية العالمية لشئون الكنيسة والمجتمع)، تسع مجموعات عمل: أخلاقيات البحث الطبى والبيولوجى والتكنولوجى، الاقتصاديات والقضايا البيئية والاجتماعية، قضايا الشمال والجنوب، الاتحاد الاقتصادى والسياسى، القانون الأوروبى، قضايا حقوق الإنسان على المستوى الأوروبى (الاتحاد الأوروبى، والمجلس الأوروبى، والـ OSCE)، ومفوضية لاهوتية تعنى بالقضايا الأوروبية العامة، وشبكة أوروبية مسيحية للبيئة، والتوظيف والشئون الاجتماعية.

الأرثوذوكسى، كما ظهر فى إنشاء المجلس البرلمانى للأرثوذوكسية فى عام ١٩٩٣، بمبادرة من اليونان (وهى دولة قدمت نفسها بوصفها زعيمة الأرثوذوكسية الأوروبية). لقد ضاعفت الكنائس الأرثوذوكسية من اتصالاتها مع رئاسة المفوضية، خاصة عن طريق الزيارات التى قامت بها الكنائس الأرثوذوكسية فى روسيا وروسيا البيضاء فى عام ١٩٩٣، وفى عام ٢٠٠٣ فتح مكتب الاتصال للكنيسة الكاثوليكية الأوكرانية أبوابه فى بروكسل، وتمت دعوة قس الجالية الصربية الأرثوذوكسية فى بروكسل لحضور الجلسات الختامية. أضف إلى ذلك أن احتمال دخول تركيا وألبانيا فى الاتحاد الأوروبى من شأنه أن يعزز إحساس المسلمين بقرب هيمنة الإسلام على القارة الأوروبية، إن بعض المسلمين يضيفون عدد المهاجرين الأوروبيين المسلمين إلى سكان الأقطار ذات الأغلبية المسلمة؛ لإبراز الثقل الذى يمثله الإسلام فى أوروبا. فتقرير فريق المستشارين الأعلى يقول:

إن التوسع على المدى الأطول -نحو بلغاريا (حيث يمثل المسلمون نسبة ١٠ % من السكان)، ثم البلقان تحديدًا نحو البوسنة والهرسك التى تضم أغلبية مسلمة، وأخيرًا نحو تركيا (التى تجمع بين النظام السياسى العلمانى والإسلامى، ويبلغ عدد سكانها ٨٠ مليون نسمة فى الوقت الراهن) سوف يسهم بشكل كبير فى تعزيز حضور الإسلام التاريخى فى أوروبا. وإذا أضفنا إلى ذلك كله الوجود القوى للإسلام المتمثل فى وجود جالية إسلامية كبيرة فى النمسا وألمانيا، من تركيا بشكل كبير، ومن شمال إفريقيا، وإن يكن بشكل أقل، ندرك درجة التنوع التى يحظى بها الإسلام فى أوروبا.[٢٧]

---

(٢٧) تقرير المجموعة الاستشارية العليا المنشأ بمبادرة رئاسة المفوضية الأوروبية، "الحوار بين الشعوب والثقافات فى منطقة اليورومتوسطية"، ٨ سبتمبر ٢٠٠٣، ص: ١٠.

الإسلام فى نظام عمل المفوضية الأوروبية: هل يخاطب الإسلام الأوروبى أم يتعامل مع الجغرافيا السياسية؟:

هناك ندوات تُعقد لتبادل الآراء بين المفوضية الأوروبية وممثلى الأديان، وقد أصبح الوجود الإسلامى فى هذه الندوات ممكنًا، لأن النظام الذى تتبعه هذه الندوات يتيح لممثلى الأديان الدخول فى هذه المناقشات والمشاركة فى فعالياتها، بل أصبح ممثلو هذه الأديان يرغبون فى الدخول فى هذه المناقشات وفى هذه الندوات، على أن هناك غموضًا يكتنف المبادرات المختلفة التى قامت بها المفوضية الأوروبية فى وحدة دراسات المستقبل FSU (فيما بعد جماعة مستشارى السياسة GOPA)، فيبدو أن الإسلام فى نظر الكثيرين قضية جغرافيا سياسية أكثر منه واقعًا داخليًا ملموسًا.

أحد ملامح إطار العمل الذى يوجه دفة العلاقات بين المفوضية الأوروبية والإسلام هو رفض نظرية هنتغدون التى تقول بـــ "صدام الحضارات"، وذلك فــى مواجهة فكرة أن التقسيمات الحضارية (وكلها تقوم إلى حد كبير علــى التقــسيمات الجغرافية لديانات العالم الكبرى) سيصبح العامل المفتاح فى تفــسير الــصراعات الدولية، ووقف التقرير الذى أعدته وحدة دراسات المستقبل معارضًا لفكرة تقــسيم كل ديانة إلى ما قبل حداثيين Pre-modernists، وحداثيين modernists، وما بعــد حداثيين post-modernists.(٢٨) وهذا طرح يتيح الحصول على حلفاء يقفون مــع الصالح العام بين التقاليد الدينية الكبيرة. يقول مارك لككس، كاتب التقرير:

نحن نمر بتغيير ثقافى عميق، ما يعنى أن الكون الذى فيه نعيش، وفهمنا لــه يمر بتغير كبير، تمر الأديان كذلك بتغييرات، وسوف نجد من الــدينيين مــن يمثــل

---

(٢٨) أعد التقرير مارك لككس الذى كان مسئولاً عن العلاقات مع الأديان فى أثناء فترة رئاسة ديلور، تحت رقابة التنبؤ والتقييم فى برنامج العلم والتكنولوجيا (FAST)، شن مارك لككس مشاورات موسعة كانــت نتيجتها التقرير المنشور فى نوفمبر ١٩٩١: الأديان فى مواجهة العلم والتكنولوجيا، الكنيسة والأخــلاق قبل بروميثيوس، تقرير استكشافى، المفوضية الأوروبية: فاست.

التصنيفات الثلاثة (ما قبل حداثيين Pre-modernists وحداثيين modernists وما بعد حداثيين post-modernists)، نحن فى حاجة إلى استراتيجية تعيننا على بناء إسلام أوروبى منفتح على التغييرات فى حقبة ما بعد الصناعة، وليس من المفيد - على ما يبدو - أن نتحدث لمسلمى أوروبا عن الحداثة وما بعد الحداثة، وعن كون يتغير وحياة تتبدل فى كل شيء، قبل أن تكتمل المناقشة، وتتضح الصورة.(٢٩)

لقد أثيرت مسألة وجود ملايين المسلمين على التراب الأوروبى فى المجادلات التى أدارتها وحدة دراسات المستقبل. ففى العشرين من ديسمبر عام ١٩٩٤، وفى أثناء لقاء الأديان مع جاك ديلور، لم يثر ممثلو المسلمين قضية وجود المسلمين فى أوروبا، بل دافع ممثل الجالية التركية فى ألمانيا عن قضية بلاده، عندما تساءل عن الفرص المتاحة أمام تركيا للدخول فى الاتحاد الأوروبى. فى الوقت نفسه كان تركيز حديث محمد أركون على طلب مزيد من العلاقات والروابط بين المؤسسات الأكاديمية والمفكرين على جانبى المتوسط، وكان مبرر ذلك فى نظره: "أن أوروبا هى الوحيدة القادرة على توفير البيئة المواتية، والتى بها ما يكفى من المواقف الحرة، وما يكفى من المعرفة بالتراث التاريخى، وما يتيح النظر الحر فى التاريخ الإسلامى واللاهوت الإسلامى، بعيدًا عن الضغوط مهما كان مصدرها."(٣٠)

لقد أصبح الإسلام فى أوروبا موضوعًا للتأمل والدراسة فى البداية فى أروقة المفوضية، ضمن جهودها فى الحصول على معرفة بأعداد المسلمين (فالمعرفة قوة كما يؤكد ميشيل فوكوه)، فأول دراسة للمجتمع المسلم فى أوروبا قام بها فيليس داساتو من جامعة لوفين لا نوف بتكليف من وحدة دراسات المستقبل فى عام

---

(٢٩) مارك لككس، مذكرة للرئيس ديلور، ٢٢ ديسمبر ١٩٩٢، التقرير ربع السنوى الرابع حول الأديان، دوسيير مارك لوكوكس، رقم ٣٢.

(٣٠) مارك لككس، انظر: الملف رقم ١٠، بتاريخ يناير ١٩٩٥، تقرير حول الاجتماع بين الرئيس ديلور وممثلى المذاهب الدينية الأوروبية الكبيرة والمذاهب الفلسفية، عقد فى ٢٠ من ديسمبر ١٩٩٤، أرشيف وحدة دراسات المستقبل، دوسيير مارك لككس، "مواجهات مع الرئيس ١٩٩٠ - ١٩٩٤". (ترجمة الكاتب).

١٩٩٩، وتوصلت إلى الحاجة إلى عمل تقييم تقارنى، حسب توصـيات البرلمـان الأوروبى.[٣١] كان الهدف من هـذه الدراسـة الوصـول إلـى فهـم التغييـرات الاجتماعية- الثقافية فى أوروبا (وهو الجانب المعرفى)؛ بغيـة تعزيـز شـرعية المؤسسات الأوروبية (وهو جانب معيارى)؛ بغية إضفاء الـشرعية أيـضًا علـى النظام الأوروبى والمؤسسات الأوروبية الراهنة، فمن الضرورى تحقيق الانصهار والتعاون المشترك بين العرقيات والثقافات المختلفة فى أوروبا. [٣٢]

وهنا نستشعر غموضًا؛ لأنه فى ظل تطور نشاط الاتحاد الأوروبى وسياسته نهضت العلاقات بين مؤسسات الاتحاد الأوروبى والإسلام، فى البداية بوصفها قضية جيوسياسية؛ بمعنى علاقة الاتحاد الأوروبى بالبيئة الخارجية، وقد كانت الاجتماعات غير الرسمية التى عُقدت فى توليدو فى نوفمبر ١٩٩٥ كاشفة فى هذا الجانب، لقد عُقدت هذه الاجتماعات بوصفها حدثًا هامشيًا على قمة بروكسل، والتى أُطلقت بدورها فكرة الشراكة الأوروبية المتوسطية (EMP). اشتملت الوثيقة الأخيرة لمؤتمر بروكسل على حوار بين الأديان كجزء من العنصر الثقافى المكون للشراكة اليورومتوسطية، وكأحد أدوات لعلاقة أكثر وثاقة بين الجانبين، من شأنها أن تسهل التعاون الأوسع نطاقًا:

من شأن التفاهم الأعمق بين الديانات الكبيرة الموجـودة فـى دول حـوض البحر الأبيض المتوسط أن يشيع قدرًا أكبر من التسامح المتبادل والتعاون بين هـذه الدول، ومن واجبنا دعم الاجتماعات الدورية التـى تـتم بـين ممثلـى الـديانات

---

(٣١) حافظ فيليس دلسيتو على اتصالات مع المفوضية منذ ١٩٩١، كما قدم دراسة عن الإسلام فى أوروبـا فـى أوائل عام ١٩٩٣، وهذه الدراسة كانت الأساس لكتاب قام على تحريره فيليس دلسـيتو وبرجيـت ماريـشال وجورغن نلسن بعنوان أوجه التقارب الإسلامى ، كان فى ذلك الوقت تحت إدارة بى. مارشـال وإس. أليفـى وف. دلسيتو و ف. نلسن (تحرير)، المسلمون فى أوروبا الموسعة، بوسطن / ليدن: بريل، ٢٠٠٣.

(٣٢) نشرات كارفور، Carrefours Newsletters، عدد ١١، أكتوبر ١٩٩٩، ص: ٦.

والمؤسسات الدينية، وكذلك رجال الدين، من الأكاديميين وغيرهم؛ بهدف القضاء على التعصب والجهل والتحيز، وتعزيز التعاون على مستوى القاعدة الشعبية.(٣٣)

ورغم الدعم الذى قدمه جميع رؤساء الدول والحكومات الأوروبية، كانت نتائج اجتماع توليدو محدودة بسبب معارضة داخل المفوضية؛ وهو اعتراض من حيث المبدأ بسبب السمة العلمانية للمؤسسات الأوروبية، وبسبب تنافس إدارى معروف بين وحدة دراسات المستقبل والإدارة العامة للعلاقات الخارجية. وضمن المبادرات الأخرى مؤتمر فى كوبنهاجن فى الفترة من ١٦ إلى ١٨ يونيو ١٩٩٦، تحت عنوان: "الإسلام فى عالم متغير"، والمؤتمر اليوروإسلامى الثانى الذى نظمته الحكومة السويدية بالاشتراك مع المفوضية الأوروبية والحكومة الأردنية فى "آل البيت" فى الفترة من ١٠ إلى ١٣ يونيو ١٩٩٦. على أن سياق الشرق الأوسط الذى تهيمن عليه المشكلة الفلسطينية الإسرائيلية لـه أثر كبير على هذه الفعاليات، لدرجة أنها تختلف عن المؤتمرات والفعاليات التى يتم تنظيمها فى توليدو فى المضمون وحتى فى الروح؛ فلم يُدع إليها لا اليهود ولا الإنسانيون (دعاة الحركة الإنسانية humanists) .

تشير المستندات التى تحتفظ بها وحدة دراسات المستقبل إلى وجود علاقة بين الأرثوذوكسية والإسلام، وتشير هذه المستندات أيضًا إلى أن الهم الأوروبى الأول هو توفير الأنموذج الديمقراطى لجيرانه، وأيضًا يقوم حزب الشعب الأوروبى EPP – بعيدًا عن العلاقات بين المفوضية الأوروبية والمنظمات الإسلامية – بدعوة المسلمين لحضور الاجتماعات السنوية التى ينظمها بالتعاون مع البطريركية المسكونية فى القسطنطينية؛ بغية تقديم أنموذج للديمقراطية المسيحية فى الدول الأرثوذوكسية التى تمر بتحولات ديمقراطية. ففى عام ١٩٩٤ طرح ستيفن بللر، مستشار رئيس حزب الشعب الأوروبى، دعم الحركة الديمقراطية فى

---

(٣٣) المفوضية الأوروبية: الديانات المتوسطية: "الإسلام واليهودية والمسيحية: حوار حول التقدم، كتيبات وحدة الدراسات"، مطابع القمة فى لوكسمبورج، مكتب منشورات المجتمعات الأوروبية، ص: ٥٩.

تركمانستان التى كان هدفها احتذاء الأحزاب الديمقراطية المسيحية. وفى ٢٢ من أبريل ١٩٩٣، فى موسكو، وفى ٢٤ يناير ١٩٩٣ فى باريس، قام الفرع الدولى لحزب الشعب الأوروبى (المسيحى الديمقراطى الدولى) بتنظيم مقابلات مع ممثلين عن رابطة العالم الإسلامى (تحت إشراف المملكة العربية السعودية)؛ بعبارة أخرى: يمكننا النظر فى العلاقة بين الإسلام والمؤسسات الأوروبية بوصفها جزءًا من شبكة واسعة من الاهتمامات السياسة الخارجية.

بعد الحادى عشر من سبتمبر: إضفاء الصفة الدولية على نظام العمل:

أدت هجمات الحادى عشر من سبتمبر إلى إحياء فكرة "الشراكة اليورومتوسطية"؛ فقد ورد على لسان الكثير من كبار المسئولين الأوروبيين دعوات لتعزيز "الحوار بين الثقافات والحضارات"؛ من أجل منع وقوع ما يسمونه "بصراع الحضارات". وضمن مقررات مجلس غنت الأوروبى فى التاسع عشر من أكتوبر عام ٢٠٠١ تعزيز الحوار بين الثقافات، تحت شعار هدف عام هو تشجيع ما يسمونه "بحوار الأنداد بين حضاراتنا ... على الصعيد الدولى وداخل مجتمعات الاتحاد الأوروبى أيضًا"، وهدف محدد هو "إعطاء الأولوية المحددة للحوار بين الثقافات"، خاصة تحت إشراف جهود بروكسل، وكذلك "التصدى لنزعة إلصاق تهمة الإرهاب بالإسلام والعالم الإسلامى". وفى الفترة من ٢١ إلى ٢٢ من مارس ٢٠٠٢ وفى أثناء ندوة أقيمت حول الحوار بين الثقافات نظمتها الإدارة العامة للتعليم والثقافة، صرح بات كوكس – الذى كان يشغل منصب رئيس البرلمان الأوروبى حينذاك – أن "أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ قد خلقت وعيًا محددًا بأننا فى أشد الحاجة إلى تجنب فخ الصدام بين الحضارات الذى قد يفضى إلى مواجهة مروعة".[٣٤] إن التفكير الدولى له أثر لا شك على إطار العمل العام للمفوضية فيما يختص بالشئون الدينية؛ هذا هو أثر العولمة فى العلاقات المفوضية بالأديان؛ نتيجة لذلك تقرر إنشاء مؤسسات يورومتوسطية من أجل التعاون الثقافى، وتم الاتصال باليونسكو من أجل تحديد إطار تحليل مشترك.

---

(٣٤) http://europa.eu.int.

وفى ظل هذه السياسة الجديدة يميل العامل الدينى إلى أن يُصنف تحت مسمى "الثقافة"، ويصبح التركيز الأكبر على القيم العلمانية المشتركة (حقوق الإنسان والتسامح واحترام التنوع، ...إلخ). وقد كان هدف المؤتمر الذى تم عقده حول الحوار بين الثقافات بين ٢٠ و ٢١ من مارس عام ٢٠٠٢ إحياء الشراكة اليورومتوسطية، وأضاف إلى جلسته الثالثة حوارًا بين العقائد. ورغم ذلك ذُكر فى الجلسة الختامية ضرورة اتخاذ "العامل الدينى" فى الحسبان فى سياسة الحوار بين الثقافات للاتحاد الأوروبى. ولكن التركيز رغم ذلك كان على مسألة حقوق الإنسان فى التعليم. وفى أوائل عام ٢٠٠٣ أنشأ رومانو برودى "المجموعة الاستشارية العليا للنظر فى الحوار بين الشعوب والثقافات"؛ من أجل مراجعة قضية الحوار العابر للثقافات على جانبى المتوسط، وبدلاً من اختيار ممثلين - كما حدث فى توليدو فى عام ١٩٩٥ - فضل العودة إلى المفكرين الأوروبيين والمسلمين.(٣٥) ويمثل هذا التطور استبعاد صفة المؤسسية عن العلاقات بين المفوضية والأديان، فلقد حددت المجموعة الاستشارية العليا ثلاثة خطوط إرشادية إجرائية؛ بغية النهوض بالحوار عبر الثقافى من خلال مبادرات متصلة بمجالات التعليم، والانتقال، والإعلام، ومن بين هذه المبادرات - فيما يتصل بالتعليم عبر الثقافى - مبادرة تعليم الأديان المقارنة، وهذا العنصر المقارن - حسب المجموعة الاستشارية - من شأنه أن يسهم فى تعزيز التعبير عن حرية الضمير وتشييد عوالم وثقافات تخيلية مع التنوع الجغرافى.(٣٦) مثل هذا التعليم مختلف عن التعليم الدينى كما هو معروف فى المدارس منذ زمن، إنه يعنى تدريب المدرسين فى المدارس

---

(٣٥) الأعضاء هم: أسيا بن صالح علوشى، وفاطمة مرنيسى، وسيمون وسكند، واينبرغر، وتوليا زيفى، وكذلك جان دانيال، ومالك غيبل، وجوان دياز نيكولاس، وإمبرتو ايكو، وشمول م. إزنستاد، وجورج جوفر، وأحمد كمال أبو المجد، وبشارة الخورى، وعدنان وفيق كمار، وبدراغ ماتيفتيش، وروستان مهدى، وطارق رمضان، وفاروق سن، وفوزى سكالى.

(٣٦) تقرير المجموعة الاستشارية العليا تم تحريره بمبادرة من قبل رئيس المفوضية الأوروبية "الحوار بين الشعوب والثقافات فى منطقة البحر الأبيض المتوسط"، فى ٨ سبتمبر ٢٠٠٣، ص: ٢٩.

الابتدائية والثانوية على القيام بتحليل مقارن، وذلك من خلال بناء شبكة من المؤسسات الأكاديمية على جانبى المتوسط .[٣٧]

هناك رغبة فى تحقيق أهداف الشراكة اليورومتوسطية والأخذ فى الحسبان أحوال المهاجرين المسلمين، وقد أصبحت هذه الرغبة أكثر وضوحًا بعد ١١ / ٩، إن مجموعة مستشارى السياسة Group of Policy Advisers (GOPA) ترى فى المهاجرين المسلمين جسورًا تربط بين العالمين:

إن دمج المهاجرين الذين يقيمون إقامة قانونية فى أوروبا هو نتيجة لهذين العاملين تحديدًا: العامل الداخلى والعامل الخارجى، فنحن أمام قضية ذات شقين؛ فبينما نسعى لأن نعزز من انتماء المهاجرين للبلد الذى يستضيفهم، نعمل فى الوقت نفسه على الاستفادة منهم كجسور يربطون بين البلاد الجديدة التى يقيمون فيها والمجتمعات المدنية فى بلادهم الأصلية، وذلك دون أن ننسى احترام الهويات المختلفة.[٣٨]

على أن هذا الحوار بين المفكرين الأوروبيين والمسلمين على مستوى مجموعة مستشارى السياسة لم يتطرق إلى مراجعة سياسات الهجرة التى بدأت تظهر فى الاتحاد الأوروبى، ولم يأخذ فى اعتباره البعد الدينى المتمثل فى العنصرية، كما هو فى حالة التقارير الدولية التى تصدرها مفوضية حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، ومجلس أوروبا. من جانبه أقدم الاتحاد الأوروبى – ومن خلال المركز الأوروبى لمراقبة العنصرية ورهاب الأجانب EUMC – على نشر عدة تقارير[٣٩] ؛ منها تقرير تجميعى ظهر فى ٢٠ نوفمبر عام ٢٠٠١، حول "ردات فعل مضادة

---

(٣٧) مشروع شبكة برودل- ابن خلدون على غرار جان مونت تشير تمديد البرامج الموجودة مثل الـــ MED TEMPUS. [0].

(٣٨) "من مستقبل الاتحاد الأوروبى إلى حوار بين المجتمعات فى منطقة اليورومتوسطية: دور هذا الحوار وأهدافه"، انظر: كتاب الحوار فى موقع GOPA على الإنترنت.

(٣٩) للحصول على هذه التقارير انظر: موقع مركز الرقابة الأوروبى: http://www.eumc.org

للإسلام داخل الاتحاد الأوروبى بعد الأعمال الإرهابية ضد الولايات المتحدة"، ودراسة أخرى (أيضًا فى نوفمبر ٢٠٠١) حول "وضع المجتمعات الإسلامية فى خمس مدن أوربية"، وتقرير ثالث نُشر فى مايو ٢٠٠٢ حول "رهاب الإسلام (الإسلاموفوبيا) فى الاتحاد الأوروبى بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١". أضف إلى ذلك أن مؤسسة "شبكة البحث المقارن حول الإسلام والمسلمين فى أوروبا (NOCRIME)، "جوسلين سيزارى" تلقت تكليفًا من الإدارة العامة للأبحاث للإشراف على دراسة جديدة حول الإسلام فى أوروبا. يمكننا القول إن كل ما تقدم يمكن وضعه فى إطار الجهود الخاصة التى تبلورت بعد الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١.

المساعى الإسلامية لوضع الثقافة الإسلامية

فى نسيج التراث الأوروبى:

عند النظر فى السياسات التى طورتها فى البداية وحدة دراسات المستقبل، وفيما بعد مجموعة مستشارى السياسة، يمكننا القول إن الإسلام يُنظر إليه على أنه تخم خارجى وداخلى فى أوروبا. فى الوقت نفسه نجد أن وجود المسلمين داخل الاتحاد الأوروبى، مع قضية دخول تركيا فى هذا الاتحاد، يثير قضية التعريف الحصرى أو القصرى للهوية الأوروبية، على أساس التراث الحضارى المتكئ على القيم المسيحية أو المعايير غير الدينية (حقوق الإنسان والديمقراطية وحكم القانون)، وقد جرت مناقشة طويلة حول هذا الموضوع فى أثناء المناقشات التى دارت حول ديباجة دستور الحقوق الأساسية (التراث الدينى أو الروحى)، وديباجة المعاهدة الدستورية (التراث الدينى أو المسيحى). فى هذا السياق تحرك المسلمون وطالبو المؤسسات الأوروبية؛ لكى تتخذ الثقافة الإسلامية فى الحسبان عند مناقشة التراث الأوروبى.

ومن الذين سعوا إلى تحقيق هذا المطلب فى السابق مسلم إسبانى عضو فى الاتحاد الأوروبى، هو عبد القادر محمد على، والذى اقترح فى عام ١٩٩٦

تخصيص يوم للاحتفال بابن رشد فى البرلمان الأوروبى[٤٠]؛ من أجل تسليط الضوء على مرور ٨٠٠ سنة على وفاة ابن رشد. وقال عبد القادر إن قيمة هذا اليوم ستكون ثقافية ورمزية:

من الناحية الثقافية سوف يحيى هذا اليوم ذكرى الإنجازات التى حققتها الحضارة الإسلامية واستفادت منها الحضارة الأوروبية، وذلك من خلال الدولة الأموية فى الأندلس بصفة خاصة، ومكانة ابن سينا فى هذه الحضارة وأثر ابن رشد فى ثقافة العصور الوسطى. ومن الناحية الرمزية يمكن لهذا الاحتفال توفير فرصة لإلقاء الضوء على العناصر الحداثية فى فكر ابن رشد، من خلال ندوات وأحداث عامة أخرى، وكذلك تحدى الاستبعاد ورهاب الأجانب – وهى من ثمار الظلامية والجهل والتعصب – ونحن على أعتاب الألفية الثالثة، داخل المجتمع الأوروبى نفسه، وذلك رغم شيوع الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان.[٤١]

---

(٤٠) فيلسوف وعالم فلك وطبيب وفقيه عربى، وُلد فى قرطبة فى عام ١١٢٦، وتوفى فى مراكش عام ١١٩٨، كان ابن رشد – أو أبيروش كما يطلق عليه الغرب – قد تلقى تعليمه الأولى فى مدينة قرطبة، حيث كان أبوه وجده يتوليان القضاء الشرعى، وعلى عهد الخليفة ابن يعقوب بن يوسف وابنه يعقوب المنصور كان ابن رشد يحظى بمكانة مرموقة فى القصر، وكان مؤتمنًا على الكثير من المهام الحساسة فى مراكش وأشبيلية وقرطبة، وفيما بعد اختلف مع الخليفة ما جعل الخليفة يأمر بنفيه مع نفر من المثقفين فى ذلك الوقت تحت ضغط المدافعين عن المذهب المالكى. وقبل موته بقليل ألغى المرسوم الخلافى الذى كان يدين الفلاسفة. من الموضوعات الشائعة فى كتاباته أنه لا تُوجد اختلافات بين الدين والفلسفة إذا فهمناهما حق الفهم، ولقد أخذت إسهاماته فى مجال الفلسفة أشكالاً عدة، تبدأ من شروحه المتعددة على فلسفة أرسطو، ومرورًا بدفاعه عن الفلسفة ضد هجوم أولئك الذين كانوا يزعمون أنها تتضاد مع الإسلام، وانتهاءً بسعيه إلى بناء شكل من أشكال الفلسفة الأرسطية المتحررة من التأثيرات الأفلاطونية الجديدة Neo-Platonic، بالقدر الذى كان مسموحًا به فى تلك الأيام. وفى العالم الغربى كان ابن رشد يُعرف، منذ أوائل القرن الثالث عشر، بأنه شارح أرسطو، مسهمًا بذلك فى إعادة اكتشاف المعلم الأول، بعد قرن من النسيان الكامل فى أوروبا الغربية، وكان ذلك الاكتشاف من أهم الاكتشافات الفكرية التى ساعدت على شيوع النهج المدرسى اللاتينى.

(٤١) تقرير حول الإسلام واليوم الأوروبى للاحتفال بابن رشد، لجنة الثقافة والشباب والتعليم والإعلام، كاتب التقرير هو عبد القادر محمد على ..A4-016798, PE 221. 802/fin، التاسع والعشرون من أبريل، ص: ١١. وقد قدم عبد القادر محمد على عضو البرلمان الأوروبى وثيقة عمل فى ٩ أكتوبر ١٩٩٦، PE 219. 405 Or.es.

ويرى عبد القادر محمد على أن الاحتفال بيوم ابن رشد فى الاتحاد الأوروبى من شأنه تعزيز التفكير فى كيفية التعامل مع القضايا المحيطة بالهوية الثقافية لملايين المسلمين الذين يعيشون هنا ومستقبل الإسلام فى أوروبا، ويمضى عبد القادر مجادلاً بأن مثل هذا التفكير لا يجب أن تمنعه اعتبارات مثل المواقف السياسية فى البلاد الإسلامية.(٤٢) ورغم أن البرلمان الأوروبى هو صاحب فكرة عقد ندوة عن ابن رشد فى عام ١٩٩٨، فإن يوم الاحتفال بابن رشد لم يحدث حتى الآن.

ولقد وجدنا أن المجلس الإسلامى للتعاون فى أوروبا CMCE يدلى بدلوه فى أثناء المناظرات حول الدستور الأوروبى ويتحدث عن إنجازاته التى حققها. كانت المناقشة التى أثارها فى ذلك الوقت مكتنفة بالغموض، فقد زعمت المجموعة أن المصادر التى كان الأوروبيون يرونها كأساس لحضارتهم نشأت فى الواقع من هوامش أوروبا الجغرافية "المصدر الإغريقى الرومانى الذى لم ينشأ من القلب، بل من المحيط الأوروبى"(٤٣)، أو كانت حتى من خارج أوروبا (المصدر اليهودى المسيحى والذى لم يكن سوى هدية خالصة من سماوات الشرق المعصومة'). وقد صرح المجلس الإسلامى للتعاون فى أوروبا بأن أوروبا لا تمتلك أى تراث ملكًا خالصًا؛ فكل شىء جاء إليها من الخارج، ولم يقل كلمة عن إنجازات التنوير، وهو العنصر المفتاح فى ظهور الحداثة الغربية. من جهة أخرى دارت المناقشة حول كيف كان الإسلام هو التراث الأوحد الذى أسهم فى تشكيل الشرق بما فى ذلك من تجاهل لأشكال التراث السابقة عليه، "فالمصدر الإسلامى هو الذى بدد ظلمة الشرق الأوسط دون رياء أو تكبر أو منة". وعلى ذلك النحو يمكننا القول إن الإسلام فى وسعه النهوض بالحضارة الغربية والإسهام فى إعادة بعثها وكبح جماح انهيارها.

---

(٤٢) تقرير حول الإسلام واليوم الأوروبى للاحتفال بابن رشد، لجنة الثقافة والشباب والتعليم والإعلام، كتبه السيد عبد القادر محمد على، A4-016798, PE 221. 802/fin., التاسع والعشرون من إبريل، ص: ١١.

(٤٣) خطاب موجه إلى رئيس المؤتمر فاليرى جيسكار دى ستان، قدمه محمد العروسى، رئيس المجلس الإسلامى للتعاون فى أوروبا CECE. (ترجمة المؤلف). جميع الأسئلة التى ترد فى هذه الفقرة هى من المصدر نفسه.

عالمنا اليوم يمر بمحنة حقيقية، تسحقه النزعة العدمية، ويضعفه ضعف المعتقدات الدينية، ويخنقه الجو العام القائم على القهر والظلم، عالمنا فى محنة لأنه يعجز عن التمسك بما يعتقد، يضمحل بسبب سعيه المجنون للعيش دون عقيدة، ودون دين، فليكن السمو والله والدين ما يرشدنا ويأخذ بأيدينا فى عالمنا الراهن، فهى كفيلة بأن تصالحنا مع الناس، وتمنح المعنى لوجودنا وعلاقاتنا مع الناس، وتكون هى دافعنا لتعزيز مواطنتنا من خلال أدائنا لواجباتنا، وحصولنا على حقوقنا المستحقة.

وكثيرًا ما يكون استلهام الإسلام الأندلسى مبررًا للرغبة فى الإسهام فى "التكافل الثقافى والانسجام الاجتماعى فى بيتنا المشترك: أوروبا".[٤٤] باختصار... نجد أن الأنشطة الإسلامية فى مؤسسات الاتحاد الأوروبى، فى سعيها لوضع الثقافة الإسلامية فى التراث الأوروبى، قد انحصرت نسبيًا فى مقولات التأثير والتأثر والمضمون والمدى.

النتائج

تتغير إذن صورة العلاقة بين الاتحاد الأوروبى والأديان والنزعات الإنسانية تغيرًا مستمرًا. ورغم أن النظام القائم على تبادل المصالح فى بروكسل يقتضى وجود بعض القيود على التعددية، فإننا لا يجب أن نخفى حقيقة مقتضاها أن العلاقة بين الدين وكل دولة من الدول الأعضاء لا ترقى إلى مستوى التعددية القائمة بالفعل، والواقع لا ينكر أن هناك تراثًا قديمًا من العلاقات بين الدولة والأديان الكبرى، به الكثير من مساحات الاتفاق التى تضرب بجذورها فى الماضى على

---

[٤٤] يمكن عقد مقارنة مع المادة ١٤ للدستور الإسلامى للمجلس المركزى للمسلمين فى ألمانيا: "الثقافة الأوروبية نتجت من التراث الهلينى الرومانى، والتراث المسيحى اليهودى الإسلامى والتنوير، والحقيقة أن الثقافة الأوروبية كانت قد تأثرت تأثرًا بالفلسفة والحضارة الإسلامية، أيضًا فى أثناء الانتقال الراهن من الحداثة إلى ما بعد الحداثة فإن المسلمين مستعدون للإسهام بقوة فى التغلب على الأزمات الحالية، يتضمن هذا التزامهم بالتعددية الدينية التى يفرضها عليهم القرآن، ورفضهم غير المشروط للعنصرية والشوفنية، وكذلك طريقة حياتهم على الإجمال التى تدين أى شكل من أشكال الإدمان."
انظر: http://www.islam.de/?site=sonstges/events/charta&di=en.

مستوى الدولة القومية؛ لذلك كشف الوضع الجديد عن علاقات - بين الدولة والكنيسة - عاجزة عن الانفتاح على التعددية التى تزداد مع الزمن، وعن الفوضى التى تزداد مع الزمن فى ترتيب المشهد الدينى الأوروبى. يتمتع الاتحاد الأوروبى بميزة أنه بناء سياسى جديد، لديه فرصة لتنظيم ترتيباته وجهوده المؤسساتية؛ لذا عمد الاتحاد الأوروبى إلى توجيه أنشطة الجماعات الدينية وأصحاب النزعات الإنسانية إلى بناء روابط جديدة مع المؤسسات الإدارية والسياسية، وينطبق هذا أكثر ما ينطبق على المسلمين؛ فقد رأينا كيف انتظمت هذه الجهود فى شكل مؤسسى، بدءًا من محمد أركون (١٩٩٧)، وجمعية الشبان المسلمين الأوروبية، ومنتدى المنظمات الإسلامية الأوروبية للشباب والطلاب المسلمين FEMYSO (٢٠٠٣)، وذلك مع تزايد التعددية مع زيادة الوجود الإسلامى حسب ما أوضحته وحدة دراسات المستقبل ومجموعة مستشارى السياسة.

وقد تبدو المبادرات التى تضطلع بها المفوضية الأوروبية فى علاقتها بالإسلام - بعلى مستوى وحدة دراسات المستقبل - متواضعة (بالنظر إلى النتائج المحدودة لاجتماع الحوار بين الأديان فى توليدو، والجلسات الختامية نصف السنوية ذات التأثير المحدود، والسعى إلى النزول بالعامل الدينى إلى مستوى العامل الثقافى فى سياق الحوار بين الثقافات والحضارات). ورغم ذلك علينا أن ننتبه إلى القيود التى تفرض نفسها على الحوار بين المفوضية والأديان الكبيرة بصفة عامة. ولم تنص قوانين المفوضية فى معاهداتها على تنظيم العلاقة بينها وبين الأديان وأصحاب الأديان؛ ولذا فهناك احتمال قائم أن تظل هذه العلاقة بعيدة عن المستوى الرسمى، طالما لم يتم التصديق على الدستور الأوروبى (فالمادة ٥١، بند ٣ تسمح بوضع هذه العلاقات فى الإطار الرسمى)، يشتمل الدستور الأوروبى على وثيقة للحقوق الأساسية التى تطرح إمكانات قانونية للدفاع عن الحرية الدينية، وتتضمن المادة ١٣، فى معاهدة أمستردام الخاصة بمحاربة التمييز منع العنصرية على أساس الدين (معاداة السامية ورهاب الإسلام مثلاً). أضف إلى ذلك أنه لا

يجب أن نسيء فهم وظائف المؤسسات الأوروبية، فهذه المؤسسات تمتلك أدوات معروفة يرجع الفضل فيها إلى السياسات العامة والمعايير التى وضعها الاتحاد الأوروبى، ولكن هذه المؤسسات عابرة للقومية تلتقى فيها مختلف الآراء من جميع الدول الأعضاء، وهناك عملية تعليمية جارية على قدم وساق تسعى إلى مجاراة المثل الأوروبية، وهناك رؤية مشتركة للتعددية وأهدافها آخذة فى الظهور، من شأنها أن تسفر عن تقارب على صعيد العمل والتفكير يمكن أن يتجاوز الحدود القومية.[٤٥] الواقع أن الاتحاد الأوروبى يعمل على أساس أنه لون من ألوان الرقابة المعرفية والمعيارية على الدول الأعضاء، والدخول فى هذه المناقشات والفعاليات يتطلب توفير الفرصة للمسلمين لوضع مساعيهم المحلية والقومية فى بيئة أكثر اتساعًا، إن تنوع الفاعلين المسلمين الذين تتم دعوتهم إلى حضور هذه النقاشات والندوات من شأنها أن تفضى إلى مواجهات بين أصحاب الاتجاهات الإسلامية المختلفة، الذين لا تُتاح لهم فرصة أخرى للقاء إلا من خلالها، من ثم تلعب المفوضية الأوروبية فى الوقت الراهن – بالإضافة إلى الدور الذى تلعبه فى التنظيم القانونى – دور الوسيط الذى يضطلع بتسهيل عقد الاجتماعات واللقاءات التى تهتم بالحوار بين العقائد والأديان.

---

[٤٥] ركزت كثير من المقاربات الخاصة بالسياسات العامة على الجانب التعليمى الذى يصاحب الانتماء إلى "جماعة سياسية". على سبيل المثال انظر: مقال جنكنز سمت وبى. سابيتير، تغير السياسة والتعليم: مقاربة تحالف من أجل الدفاع،" An advocacy coalition approach، وبولدر: وستفيو برس، ١٩٩٣، و"إطار التحالف الدفاعي: تقييم"، فى بول سابتير (تحرير)، نظريات العملية السياسية، بولدر: مطبعة وستفيو ، ١٩٩٩، صفحات: ١١٧ – ١٦٨. ويظهر يوف سوريل أن عملية الاندماج الأوروبى يمكن دراستها بوصفها عملية اندماج للمعلومات فى ظل نظام حكم متعدد المستويات؛ وهدف الفكرة هو توضيح كيف أن السياسة الأوروبية العامة تنتج موارد معرفية عامة، وهو يذكر أدوات تعلم السياسة على المستوى الأوروبى مثل دور الوكالات الأوروبية التى تخضع الدمج للعمل المؤسسى وديناميات المعلومات، وكذلك دور القانون الأوروبى كإطار معرفى عام لجميع الأعضاء فى الاتحاد الأوروبى، وخاصة الاقتصادية. انظر: يوفيز سوريل، "منطق السلطة والسرد فى سياسات الاتحاد الأوروبى العامة،" RFSP ، مجلد ٥٠، عدد رقم ٢ إبريل، ٢٠٠٠، صفحات ٢٣٥ – ٢٥٤.

مراجع الفصل السابع:

- Allievi, Stefano and Jorgen Nielsen (eds.), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*, Leiden: Koninklijke Brill Nv, 2003.

- Cesari, Jocelyne, *L'Islam a l'epreuue de l'Occident*, Paris: La Decouverte, 2004. Commission Europeenne, *Les religions meduerraneennes: Islam, Judaisme et christiamsme. Un dialogue en marche, Les cahiers de la Cellule de Prospective*, Luxembourg, Editions Apogee, Office for Official Publications of the European Communities .

- Dassetto, Felice, *La construction d'un Islam Europeen*, Paris: L'Harmattan, 1996. Dassetto, Felice, Brigitte Marechal and [orgen Nielsen (eds.), Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'Islam dans une Europe elargie, Paris: L'Harmattan, 2001.

- Drake, Helen, *Jacques Delors en Europe, histoire et sociologie d 'un leadership improbable,* Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2002.

- European Monitoring Center: http.j/www.eumc.org

- Fregosi, Franck, *'L'Islam a Strasbourg', Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 34, 1995, pp. 949- 70.

- Fregosi, Franck, ("Droit de cite" de l'Islam et politiques municipales: analyse comparative entre Strasbourg et Mulhouse', in Franck Fregosi (ed.), *Le religieux dans la commune*, Geneve: Labor et Fides, 2001, pp. 92-137.

- Grant, Charles, Delors, *inside the house that Jacques built*, London: Nicolas Brealey Publishing, 1994.

- Greenwood, Justin, and Mark Aspinwall, 'Conceptualizing collective actors in the EU. An introduction', in *Collective action in the European Union. Interests and politics of associability*, New York, London: Routledge, 1998, pp. 1- 30.

- *Islamic Charter of the Central Council for Muslims in Germany*, available online at: http://www.islam.de

- Jenkins-Smith, F., and P. Sabatier, *Policy change and learning. An advocacy coalition approach*, Boulder, Westview Press, 1993, and 'The advocacy coalition framework: an assessment', in Riva Kastoryano, 'Participation transnationale et citoyennete: les immigres dans l'Union europeenne', in Cultures et Confiits, no. 28, Winter 1997, pp. 59 – 74.

- Luyckx, Marc, *Les religions face a la science et la technologie, eglises et ethiques apres promethee, rapport exploraunre*, European Commission: FAST, November 1991.

- Note au President Delors, 22December 1992, Fourth quarterly report on religions. Dossier Marc Luyckx, no. 32, 'Note de reflexion .'

- Note de dossier, 10January 1995, Report on the meeting between President Delors with representatives of the Major European Religious Traditions and Philosophical Traditions, held on 20 December 1994, Archives of the Forward Studies Unit, Dossier Marc Luyckx, 'Rencontres avec le President, 1999 – 1994'.

- Marechal, B., S. Allievi, F. Dassetto and F. Nielsen (eds.), *Muslims in the enlarged Europe*, Boston/Leiden: Brill, 2003.

- Ramadan, Tariq, *Etre Musulman europeen.* Etudes des sources Islamiques a la lumiere du contexte Europeen, Lyon: Tawhid, 1999.

- *Musulmans d'Occident.* Construire et contribuer, Lyon: Tawhid, 2002.

- Report by the High-Level Advisory Group established at the initiative of the President of the European Commission, 'Dialogue between peoples and cultures in the Euro-Mediterranean area', 8 September 2003, available online at:

http://www.euromedalex.org/En/Files/rapport complet en.pdf

- Report on Islam and European Averroes Day, Committee onCulture.Youth, Education and the Media, Rapporteur: Mr Abdelkader Mohamed Ali, A98/40167, PE 00/221.802., 29April 1998. Available online at: http://www. europarl. europa. eu lomk lsi pade 3

- Riva Kastoryano, 'Participation rransnationale et citoyennete: les immigres dans l'Union europeenne', in *Cultures et Confius*, no. 28, Winter 1997, pp. 59 – 74.

- Roy, Olivier, *Vers un Islam Europeen*, Paris: Editions Esprit, 1999.

- Sabatier, Paul (ed.), *Theories of the political process*, Boulder: Westview Press, 1999.

- Saint-Blancat, Chantal, *L'Islam de la diaspora*, Paris: Bayard, 1997.

- Surel, Yves, 'Logiques du pouvoir et recits dans les politiques publiques de l'Union Europeenne', RFSP, vol. 50, no. 2, April 2000, p.235 – 54.

- Winand, Pascaline, and Isabelle Smets, 'A la recherche d'un modele Europeen de representation des interets', in Paul Magnerte, Eric Remade (eds.), *Le nouveau modele Europeen*, V.I. Institutions et gouvernance, Bruxelles, Institut d'erudes Europeennes, 2000.

الفصل الثامن

التطور والتمييز والتمييز المضاد:

آثار التكامل بين أعضاء الاتحاد الأوروبي

والتغير الإقليمى على المسلمين فى جنوب شرق أوروبا

بقلم/ ضيا أنغنوستو

أصبحت الوحدة الأوروبية – خلال الخمسة عشر عامًا المنصرمة – معروفة بظاهرتين متناقضتين من النظرة الأولى، ولكن عند التعمق فى البحث نجد أنهما ظاهرتان متداخلتان لسوق أوروبية مشتركة تتجاوز القومية من جهة، ومعدل متزايد لحركة الأقلية على الصعيد المحلى والمتجاوز للمحلية من جهة أخرى، أما الأولى فهى محددة بأسس اقتصادية تكفى لإعادة تعريف مؤسسات الاقتصاد السياسى القومى والإقليمى؛ بغية تعزيز إنتاجية هذه المؤسسات وقدراتها الإدارية، وكذلك قدراتها على المنافسة فى السوق الأوروبية المشتركة والاندماج فى مؤسساتها، وقد ظهرت فى الآونة الأخيرة كتب كثيرة ومقالات تتعرض لمسألة "الإقليمية الجديدة" والنزعة الجديدة إلى التحول ناحية الإقليمية، وتصف أيضًا ظهور وبناءها أقاليم كبدائل للدول، وكيانات مؤسسية – إدارية عبر هذه الخطوط جميعًا.[١] فى الوقت نفسه نجد أن الأقليات المتركزة فى مناطق بعينها لديها إحساس قوى بالتمايز الثقافى، وتسعى إلى الحصول على شكل من أشكال تحديد المصير السياسى، إما فى شكل من أشكال الحكومة الذاتية، أو فى نوع من الحكم الذاتى، أو فى لون من الانسحاب المؤقت بين الحين والحين، مثل هذا التسييس إنما

---

(١) مايكل كيتنغ، "الإقليمية الجديدة فى أوروبا الغربية،" تشلتنهام: إدوارد إلغار، ١٩٩٨.

يكون مدفوعًا بمنطق مختلف يعزف على أوتار أنماط محددة تاريخيًا من الصلة الثقافية، والتضامن الجمعى، والعضوية فى مجتمع قومى أو عرقى. إن الزيادة المفاجئة فى سعى الأقليات لتأكيد أصولها القومية والعرقية فى الثمانينيات والتسعينيات، فى كاتالونيا وإقليم الباسك وسكوتلاندا وويلز، لا يمكن فصله – كما يجادل البعض – عن التكامل بين أقطار الاتحاد الأوروبى وعمليات الاستقطاب الإقليمى. كانت هذه العوامل كلها – مضافة إلى تزايد أهمية المناطق المتجاوزة للدولة فى الاتحاد الأوروبى – مركزية فى دفع الأقليات إلى الإحساس بقومياتها والوعى بخصوصياتها.[٢] وعند هذه النقطة من الالتقاء بين هاتين المنظومتين من العمليات – الوحدة التجارية وحراك الأقليات – يسعى هذا الفصل استكشاف التغيرات الإقليمية داخل إطار الوحدة الأوروبية والتوسع فى هذه الوحدة. نريد أن نركز بصفة خاصة على المجتمعات الإسلامية فى جنوب شرق أوروبا، سعيًا إلى دراسة الطرق التى تتحرك بها الأقليات استجابة لهذه التغيرات.

معروف أن المسلمين فى جنوب شرق أوروبا جماعات أصلية تعيش فى هذه المناطق كأقليات تاريخية، أغلبهم من الفلاحين الذين يعيشون فى مناطق جبلية وزراعية وأحيانًا حضرية قريبة من الحدود مع الدول المجاورة، إن وجودهم الكبير يرجع إلى تراث النظام الملى القديم فى دول المنطقة التى يسود فيها المذهب الأرثوذكسى المسيحى، حيث بقوا بعد الاستقلال الوطنى رغم الهجرات واسعة النطاق إلى بقايا الإمبراطورية العثمانية ومن ثم إلى تركيا، وفى سعيهم إلى تشكيل هوية ثقافية متميزة، كانت هويتهم الإسلامية عقبة فى سبيل اندماجهم فى الدول المسيحية الأرثوذكسية مثل: بلغاريا واليونان، وكذلك فى ألبانيا ويوغسلافيا (تحديدًا البوسنة والهرسك وصربيا ومونتينغرو). ولما كان الإسلام جسرًا يعين المسلمين على الامتزاج فى الهوية التركية الوطنية، ظلت المجتمعات الإسلامية فى نظر

---

(٢) بيتر لنش، قومية الأقليات والدمج الأوروبى، كارديف: مطبعة جامعة ويلــز، ١٩٩٦. جــيمس متــشل ومايكل كافاناه، "السياق والاحتمال: القوميون الدستوريون وأوروبا"، فى ميشيل كيتنغ وجون مـــاكغراى (تحرير)، "قومية الأقليات والنظام العالمى المتغير،" مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠١.

البعض تهديدًا لدول جنوب شرق أوروبا المشغولة فى إعادة بناء دولها على أسس جديدة، وسببًا من أسباب خلافات فيما بينها.[٣] وفى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ظل المسلمون فى بلاد مثل اليونان وبلغاريا يتطلعون هوية تركية عرقية، على أساسها قد يتمكنون من فرض هويتهم والوصول إلى تطلعاتهم السياسية. وقد أصبح دخولهم فى السياسة والاكتواء بتقلباتها أمرًا مفروضًا بعد عام ١٩٨٩، وفى بعض الحالات متصادفًا مع قوة الاندماج بين دول الاتحاد الأوروبى، كما حدث فى اليونان فى بعض الأحيان، وفى بلغاريا فى أحيان أخرى، بعد الانتقال من الشيوعية إلى الديمقراطية، وفيما بعد عمليات التوسعة التى جرت فى الاتحاد الأوروبى نفسه.

لقد شكلت المناطق الحدودية وما جاورها الأسس والمواقف التى لعبت دورًا بارزًا فى تشكيل الدول القومية المعاصرة.[٤] كانت هذه الدول منفتحة أمام التأثيرات الخارجية، فأصبحت من ثم مواقع أمامية تتبدى فيها الولاءات السياسية، وتتشكل فيها الهويات القومية والعرقية، وتنشب فيما بينها من ثم ضروب التنافس المرير، فمن طبيعة المجتمعات الدينية والعرقية المختلفة أن تقاوم الانصهار فى الدولة المهيمنة، فلقد حافظت كثير من مجتمعات الأقليات فى جنوب شرق أوروبا على ولاءاتها السياسية وعلاقاتها الثقافية بوطن قومى أو بوطن يقع على تخومها، وتبين دراسة مهمة قام بها مالكولم آندرسن أن مناطق الحدود كانت عبر التاريخ هدفًا لسياسات دولة جوار معينة، تسعى إلى حمايتها تارة، وإلى تعزيز سلطتها المركزية على المجتمعات العرقية والدينية فى تلك الدولة تارة أخرى.[٥] وفى حالة أوروبا الجديدة الموحدة (سواء داخل الاتحاد الأوروبى أو فى الدول المرشحة للدخول فى عضوية الاتحاد الأوروبى)، يرى البعض أن قدرة الحكومة المركزية فى التدخل فى شئون المناطق الحدودية قد ضعفت حقًا، رغم أن هذه الحكومة

---

(٣) ضيا أناغنستو، "التأويلات القومية عند الكتاب البلغاريين البوماكس Pomaks من فترة الشيوعية وحتى الوقت الراهن" مجلة جنوب أوروبا والبلقان، مجلد ٧، عدد ١، أبريل ٢٠٠٥، ص: ٥٧.

(٤) مالكولم أندرسن، مناطق الحدود – تشكيل الدولة فى العالم الحديث، كامبردج: المطبعة الحكومية، ١٩٩٦.

(٥) أندرسون، "الحدود،" صفحات: ١-٢.

المركزية لا تزال تمارس سلطتها فى تسيير الشئون الداخلية وتحديد الهويات القومية.[٦] ومعروف أن المناطق التى يقطنها المسلمون فى جنوب شرق أوروبا إما محاطة بأرض أجنبية، أو لها حدود مشتركة مع دول أخرى، أو على التخوم الخارجية لدول أخرى، وهى مناطق معروفة تاريخيًا بأنها بلاد صراعات وذات حساسية شديدة إزاء قيام الدول ذات السيادة. وحين كان الوعى القومى ضعيفًا فى تلك البلاد، كانت قدرة الدولة المركزية على إضفاء التجانس بين الأقليات كبيرة، مما زاد من إلحاح هذه المناطق على مطالبها العرقية والقومية، ولم يتحدد وضع المسلمين بعد الحرب العالمية الثانية وحده من خلال التزامات المعاهدات الدولية والأولويات السياسية، سواء كانت تحت أنظمة اشتراكية أو أنظمة تتبع اقتصاد السوق الليبرالية، فى كل الحالات استعملت الدول المركزية مؤسسات الدولة والسياسات الإقليمية؛ لتتمكن من صهر الأقليات فى المناطق الحدودية وتهميشها، أو بالعكس كانت تسعى إلى البحث عن آليات مختلفة لتحقيق الاستقرار لها.[٧] وخلال حقبة التسعينيات كان تراجع الشيوعية وما أعقب ذلك من إعادة هيكلة الدول على أسس جديدة، وكذلك زيادة رسوخ الوحدة الأوروبية، من العوامل التى ساعدت على إحداث سلسلة من التغييرات الاقتصادية والمؤسسية على الصعيد العابر للقومية، ما أسهم فى تغيير طبيعة المناطق الحدودية والمناطق التى تسكنها الأقليات، كذلك فى تغيير اهتمامات المجتمعات وهوياتها التى تسكن هذه المناطق، ولم تكن هذه التغييرات منسجمة أو حتى منظمة؛ لأنها كانت مدفوعة بمتطلبات اقتصادية ووظيفية. ولكن بصفة عامة كانت هناك عملية أقلمة، بمعنى: وجود أهمية متزايدة للاقتصاديات الإقليمية والمؤسسات العابرة للقومية والسياسية والإدارية، بدت كما لو كانت جارية على قدم وساق فى أنحاء الاتحاد الأوروبى والدول المرشحة للدخول فى هذا الاتحاد. ولقد شهدت حقبة الستينيات فى أوروبا الغربية

---

(٦) أندرسون، المرجع نفسه، صفحة: ٤.

(٧) ستاين روكان وديريك و. إروين، انظر: المقدمة والخاتمة فى كتاب ستاين روكان وديريك و. إروين (تحرير)، سياسات الهوية الإقليمية، لندن: سيغ، ١٩٨٢.

تطبيق بعض السياسات الإقليمية المحددة، وبعض الإصلاحات الإدارية والمحلية.[٨] فإن هذه الإصلاحات والسياسات كانت في الواقع مكونًا واحدًا من مكونات الإدارة الاقتصادية المركزية وآلية من آليات تعزيز التضامن داخل الدولة القومية.[٩] وفي سياق الوحدة الأوروبية يبدو أن هذه السياسات والإصلاحات تسير جنبًا إلى جنب مع التأكيد على السمة الإقليمية والتعبئة الاقتصادية في عالم اليوم، وفي بعض الحالات راحت تعزز إحياء الهويات العرقية - الثقافية في مناطق تقطنها أقليات ومجتمعات قومية تاريخية.[١٠]

وفي سياق إعادة ترتيب الأوضاع الاقتصادية، وتكامل السوق والتوسع في رقعة الاتحاد الأوروبي منذ أواخر الثمانينيات، سعت الدول الواقعة في وسط شرق وجنوب شرق أوروبا إلى تنفيذ سلسلة من الإصلاحات الإقليمية والسياسات ذات الصلة، والحق أن إعادة ترتيب الأوضاع بعد سقوط الشيوعية وإنشاء سوق أوروبية موحدة، كانت من أسباب زيادة حدة الفروق (اجتماعية - اقتصادية) في المناطق المتخلفة، كانت سياسات وإجراءات إعادة توزيع الدخل التي تبنتها الحكومات الوطنية لمعالجة هذه الفروق محدودة؛ بسبب قيود الاقتصاد الكلي التي فرضها التقدم نحو السوق المشتركة. على أن معالجة هذه الفروق كانت جزئية ومدرجة ضمن أهداف سياسة التوحد التي اتبعها الاتحاد الأوروبي. وفي أواخر الثمانينيات بعد انضمام دول من حوض البحر الأبيض إلى الاتحاد الأوروبي، أخذ الاتحاد الأوروبي على عاتقه إعادة توزيع أموال تمويل برامج التنمية؛ بغية معالجة الفروق الإقليمية الأكبر في الدول الأقل تقدمًا في جنوب أوروبا.[١١] وتمسكًا بأسلوب ما بعد الحرب القائم على الديمقراطية الاجتماعية ومبدأ التماسك

(٨) أندرسون، الحدود، صفحات: ١١٣ - ١١٤.

(٩) كيتنغ، الإقليمية الجديدة، صفحات: ٤٦ - ٧.

(١٠) كيتنغ، المرجع نفسه، ص: ٧٥.

(١١) لوكاتش تسوكالس، الاقتصاد الأوروبي الجديد - سياسات الدمج واقتصادياتها، أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩١، ص: ٢٠٦.

الاجتماعى، كانت أموال التمويل الهيكلى بمثابة التعويض لهذه المناطق وسكانها المعرضين للضرر فى ظل السوق الأوروبية المشتركة القائمة على التنافس.(١٢)

ومن خلال مد يد العون إلى المناطق المتضررة لمساعدتها على تطوير اقتصادها والاقتراب من الاقتصاد الأوروبى، كان من أهداف سياسة التماسك المساهمة فى إشاعة الاستقرار والتطبيع السياسى فى الدول حديثة العهد بالديمقراطية فى الجنوب الأوروبى. بالإضافة إلى أن سياسة التماسك الاجتماعى تعادل من الناحية الاجتماعية المشروع الأوروبى الليبرالى لتحرير الاقتصاد وتكامل السوق، فإن الفلسفة المقصودة هنا لها ما يشبهها فى الأسس التاريخية التى قام عليها الاتحاد الأوروبى ككل: وتتلخص فى التنمية الاقتصادية والتكامل، مما يتحدى الحدود الجغرافية والحدود القومية التى كانت، تاريخيًا، من أسباب العداء القومى والعرقى. وبدءًا من النصف الثانى لحقبة التسعينيات وحتى الآن، كانت سياسة التماسك الاجتماعى التى تبدت فى شكل أموال ما قبل الانضمام قد تم توجيهها على نحو متصاعد نحو الدول المرشحة للانضمام (ACC)، والدول التى انضمت حديثًا إلى الاتحاد فى شرق الوسط والجنوب الشرقى (CESE). ولكون أموال إعادة الهيكلة محكومة بالأولويات الاقتصادية الوظيفية، فإنها تسعى فى ضمن ما تسعى إلى تعزيز الكفاءة الإدارية والقدرات الإقليمية؛ بهدف تقوية الإنتاجية الاقتصادية، وتعزيز التنمية والتنافس فى السوق، على أن أموال الهيكلة تلك لم تخصص جزءًا منها لمساعدة الأقليات فى المناطق التى يعيشون فيها، فقد كان لها تأثيرات غير مباشرة وغير مقصودة إلى حد كبير، وقد تؤثر فى أعمال المنشآت العابرة للقومية، وأيضًا على أنماط المشاركة السياسية وتمثيل المصالح فى المناطق الحدودية.

---

(١٢) لسبت هوغ، "آليات تناغم سياسات الاتحاد الأوروبى والتنوع القومى" فى لسبت هوغ (تحرير)، سياسة الالتحام والدمج الأوروبى، أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٦، ص: ٥.

وهناك جملة أخرى من التغييرات الإقليمية التى تبدت عبر الاتحاد الأوروبى والدول المرشحة للانضمام، فى إنشاء مؤسسات إقليمية وعابرة للقومية أو إصلاحاتها، وإعادة ترتيب الأوضاع الإدارية والجغرافية للدول، على أكثر من صعيد. كانت مثل هذه الإصلاحات، فى الدول التى كانت تدين بالشيوعية فى السابق، جزئية، كرد فعل على المركزية التى تمكنت فى ظل النظام السابق، واستجابة لنداء إشاعة الديمقراطية فى منشآت الدولة، وذلك بإعادة السلطة إلى الإدارة المحلية والحكومة الإقليمية.[١٣] أضف إلى ذلك وجود دافع قوى لعمل إصلاحات عابرة للقومية، فى سياسة الاتحاد الأوروبى الإقليمية. وكان هذا الدافع من عوامل الضغط لإنشاء مؤسسات على مستوى إقليمى قادرة على إدارة أموال الهيكلة بطريقة فاعلة فى الدول الأعضاء، وأيضًا فى مسيرة التوسع ناحية الشرق.[١٤] وبوصفها من المستفيدين من أموال ما قبل الانضمام مثل: برنامج فير PHARE، فإن الدول المرشحة للانضمام (CESE) قد عمدت إلى عمل إصلاحات إقليمية، لتعزيز تخطيط إمكانات مؤسساتها العابرة للقومية وبرمجتها وهيكلتها استعدادًا لتنفيذ أهداف أموال الاتحاد الأوروبى المخصصة لإعادة الهيكلة.[١٥]

لا يشجع الاتحاد الأوروبى نموذجًا معينًا للأقلمة regionalization، ناهيك عن التخلص من المركزية السياسية الشائعة فى بنيات الكيانات الصغيرة التى تعمل كدول داخل الدول sub-states. لقد تراجعت الدلالات السياسية للمبادئ سيئة

---

(١٣) أندريه كولسون، "من المركزية الديمقراطية إلى الديمقراطية المحلية"، فى أندريه كولسون (تحرير)، الحكومة المحلية فى أوروبا الغربية، VT: إدوارد إلغار، ١٩٩٥، ص: ١٦؛ وجودى بات، "المقدمة" فى جودى بات وكاتاريانا ولوزوك (تحرير)، الإقليم، الدولة والهوية فى وسط أوروبا وشرقها، لندن: فرانك كاس، ٢٠٠٢، ص: ٨.

(١٤) جون باتشلر، روث داونز وغرزغورز غورزلاك، "مقدمة: تحديات الانتقال أمام التنمية الأقليمية" فى جون باشلر وآخرين (تحرير) "الانتقال والالتحام والسياسة الإقليمية فى وسط أوروبا وشرقها، آلدرشوت، ٢٠٠٠، ص: ٦.

(١٥) مايكل كيتنغ، "الهيكلة الإقليمية والدمج الأوروبى" فى مايكل كيتنغ وجيمس هيوغ (تحرير)، التحدى الإقليمى فى وسط أوروبا وشرقها ، بروكسل، بيتر لانغ، ٢٠٠٣، ص: ١٦.

السمعة المتصلة بالشراكة وإعادة السلطة إلى المواطنين، خاصة في البحوث الأكاديمية والجامعية. الآن بدأ الأوروبيون وغيرهم يفهمون هذه المبادئ على أنها تنطلق من مشاركة لاعبين عابرين للقومية وسلطات قومية مع المفوضية، وبناء عليه تدور هذه المبادئ حول نقل القوة من الحكومة المركزية إلى حكومة محلية – إقليمية.[١٦] والحق إنه في سياق التحرك نحو توسيع الاتحاد الأوروبي بانضمام مجموعة الدول المرشحة للانضمام (CESE)، يسعى الاتحاد هنا إلى زيادة الحاجة إلى الاهتمام بأموال التمويل، ووضعها في المكان الصحيح لها بمعدل أسرع من السابق، مع التركيز الآن على دعم القدرة الإدارية الإقليمية لهذه الدول بدلاً من التركيز على التقليل من المركزية.[١٧] ولكنهم في الواقع، كما – يزعم بعضهم – يساعدون المركزية ويفاقمون من تركيز مسئولية الإدارة في أيدي الحكومة المركزية، على حساب السلطات المحلية – الإقليمية.[١٨]

ولكن بصرف النظر عن هدف سلطات الاتحاد الأوروبي وأسلوبها في مقاربة الأمر، فإن هناك دراسات ميدانية تظهر أن سياسة الهيكلة قد أصبحت إطارًا مهمًا يلقى عليه الفاعلون السياسيون القوميون مبادرات الإصلاح الإقليمي، وبمقتضاها تُدار المناظرات حول الأقلمة regionalization، والحد من المركزية decentralization.[١٩] ويدرك الفاعلون المحليون تمام الإدراك أن الاتحاد الأوروبي مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالشراكة والتبعية.[٢٠] ويزعم البعض أن الاتحاد

---

(١٦) رافيلا وأى. نانتى، "الوحدة الأوروبية والهيكلة الإقليمية فى الدول الأعضاء"، فى لسبيت هوغ (تحرير)، "سياسية الالتحام والاندماج الأوروبى"، أكسفورد، مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٦.

(١٧) جيمس هوغ، وجويندلون ساس، وكلير غوردون، الأوربة والأقلمة فى عملية التوسعة التى يقوم بها الاتحاد الأوروبى نحو وسط أوروبا وشرقها ، نيويورك: بالغراف، ماكملان، ٢٠٠٤، ص: ١٣٩.

(١٨) كيتنغ، "الهيكلة الإقليمية"، ص: ٢١؛ جيمس هيوغ، جويندولين ساس وكلير غوردن، "التوسع فى الاتحاد الأوروبى، والأوربة وآليات الأقلمة فى وسط وشرق أوروبا، فى مايكل كيتنغ وجيمس هيوغ (تحرير)، التحدى الإقليمى فى وسط وشرق أوروبا، بروكسل: بى أى بيتر لانغ، ٢٠٠٣، ص: ٧٧.

(١٩) كاتاريانا ولزك، "خاتمة: الهويات والأقاليم وأوروبا"، فى جودى بات وكاتريانا ولزك (تحرير)، الدولة الإقليمية والهوية فى وسط أوروبا وشرقها، لندن: فرانك كاس، ٢٠٠٢، ص: ٢٠٤.

(٢٠) هيوغ وآخرون، "التوسع فى الاتحاد الأوروبى"، ص: ٨١.

الأوروبى يفرض نوعًا من الإصلاح فى اتجاه الحكومة الذاتية وانتقال السلطة، بينما يصور البعض الآخر هذه الممارسات على مقياس الحد من المركزية الأوروبية.[٢١] لقد واجهت الإصلاحات الإقليمية الوطنية جدلاً كبيرًا فى المناطق التى تسكنها الأقليات. وكان الفاعلون المحليون – فى بعض الحالات – يطرحون صيغة وظيفية للإصلاح أو صيغة للإصلاح الإقليمى متصلة بالفعالية والقدرة على التقدم فى الإصلاحات، بينما يدافع آخرون عن أقلمة عرقية تأخذ فى الحسبان الانقسامات التاريخية وأوجه النقص العرقية – الثقافية داخل كل دولة.[٢٢] على أية حال أصبح من الواضح أن الطبيعة الملحَّة للإصلاحات الإقليمية تمهد المسرح للفاعلين المحليين والأقليات؛ لخوض المنافسة والتأثير فى النتائج.

يسعى هذا الفصل إلى دراسة التأثيرات المباشرة وغير المباشرة للوحدة الأوروبية على مجتمعات الأقلية فى جنوب شرق أوروبا، بالتركيز على سياقين محددين، الأكثر من ذلك أنه يركز على التغييرات المحلية والإقليمية والاقتصادية والمؤسسية فى اليونان، وهى من الأعضاء المخضرمين إلى الاتحاد الأوروبى منذ ١٩٨١، وفى بلغاريا حين كانت دولة شيوعية، وفى الدول المرشحة للانضمام للاتحاد ACC منذ عام ١٩٩٩. من خلال هذا البحث نقصد أيضًا إلى فهم نتائج مثل هذه التغيرات على مصالح وهوياتها الأقليات التركية المسلمة فى المناطق الحدودية. ويبدأ الجزء الأول بنظرة عامة على تراث السياسات الإقليمية والبنيات المحلية واشتباكها مع عمليات بناء الدولة فى المناطق التى يسكنها المسلمون موضوع الدراسة. وأما الجزء الثانى والجزء الثالث فيتوفران على وصف

(٢١) بريجد فاولر، "المجر: أنماط من الصراع السياسى حول الإصلاح الإدارى الإقليمى" فى جودى بات وكاتاريانا ولزك (تحرير)، التحدى الإقليمى فى وسط أوروبا وشرقها، لندن: فرانك كاس، ٢٠٠٢، صفحات: ٢٥ – ٣٠. مارتن بروس، "الأقلمة فى جمهوريتى التشك وسلوفينيا: مقارنة تأثير الاتحاد الأوروبى، فى مايكل كيتنغ وجيمس هيوغ (تحرير)، التحدى الإقليمى فى وسط أوروبا وشرقها، بروكسل: بى آى. إى – بيتر لانغ، ٢٠٠٣، ص: ١٠٧.

(٢٢) جان بيوك "توازن بين الأقلمة الوظيفية والعرقية: دروس من سلوفاكيا السابقة"، فى مايكل كيتنغ، وج. هيوغ (تحرير)، التحدى الإقليمى فى وسط أوروبا وشرقها، بروكسل: بى آى إى بيتر لانغ، ٢٠٠٣.

الإصلاحات الإقليمية والتغيرات الاقتصادية التى حدثت فى التسعينيات فى الدولتين موضع الحالة، فى إطار السعى إلى إشاعة الديمقراطية فى البلاد التى كانت تدين بالشيوعية، وكذلك إعادة هيكلة السوق، والاتحاد الأوروبى والتوسع فيه. أضف إلى ذلك أن هذه الأقسام تتوفر على دراسة أنماط التغييرات فى مشاركة الأقلية على المستوى المحلى، وكذلك على طرائق فهمهم المختلفة للهوية العرقية - القومية والمواطنة فى أوروبا الموحدة. إن الفاعلين الإقليميين وفاعلى الأقليات يطرحون مفاهيم متباينة لـ "أوروبا"، وطرق فهم مختلفة للاتحاد الأوروبى، تأسيسًا على الهوية القومية والعرقية.[٢٣] وعندما نتوصل إلى فهم التغييرات المحلية الإقليمية وسياسات الهوية التى يطلقونها، فإننا نفهم بالتأكيد عمليات الدول القومية المتصلة بإعادة الهيكلة الداخلية، ونفهم أيضًا أنماط التعبئة التى تتبناها الأقليات فى إطار الوحدة الأوروبية.

الدولة المركزية والمناطق والمجتمعات الإسلامية فى اليونان وبلغاريا:

معروف أن المنطقة الحدودية فى تراقية الغربية فى الجزء الشمالى الشرقى لليونان هى الوطن لعدد قليل من السكان، ولكنه عدد مهم من الناحية السياسية، فهم يزيدون على ١٢٠،٠٠٠ مسلم، يعيشون فى المنطقة مع أغلبية يونانية مسيحية.[٢٤] ويتكون هؤلاء المسلمون من أصول تركية وغجر (من روما)، وبوماك يتحدثون

---

[٢٣] بات "مقدمة"، ص: ١٠.

[٢٤] إجمالى عدد سكان تراقية حوالى ٣٤٠،٠٠٠ نسمة، وأما الحجم الفعلى للسكان الأتراك المسلمين فهو موضع نقاش؛ نظرًا للهجرة واسعة النطاق عبر السنين، وغياب التعداد الرسمى منذ الخمسينيات من القرن العشرين، وتتراوح التقديرات من ٩٠،٠٠٠ نسمة إلى ١٢٠،٠٠٠، فيما تزعم التقديرات الرسمية أن يتراوح بين ١١٠،٠٠٠ و ١٣٥،٠٠٠ نسمة، ويقدر ألكزاندريس الأقلية المسلمة فى عام ١٩٨١ أن تكون ١٢٠،٠٠٠، وحوالى ٤٥% يتحدثون التركية، و ٣٦% من البوماكس و ١٨% من روما. انظر: أيضًا: ألكزيز ألكزاندريس:

To mionotiko zitima 1954-1987', Oi ellinotourkikes scheseis 1923 – 1987, Athens: Gnosi & ELIAMEP, 1988, p. 524.

السلافية، وقد تم إعفاء مسلمى تراقية من شرط تبادل السكان بين اليونان وتركيا، الذى حدث فى عشرينيات القرن العشرين (بالإضافة إلى اليونانيين الذين يعيشون فى إسطنبول)، كان هؤلاء المسلمون يعيشون - قبل الحرب العالمية الثانية - بوصفهم مجتمعًا متدينًا متصل الوشائج بالنظام الملى العثمانى، ولكن دون أن يظهروا لهذا النظام تضامنًا سياسيًا أو غير سياسى، ولكن تحول هؤلاء المسلمون خلال الخمسينيات (كما سنوضح فيما يلى) إلى أقلية عرقية، وشرعوا فى الإعلان عن هويتهم التركية التى تجمع بينهم. ونظرًا لموقعها الاستراتيجى بين ثلاث دول وقارتين، فإن هذه الأقلية المسلمة التى تعيش فى تراقية الغربية تصبح بمثابة حد جغرافى وتاريخى - ثقافى يفصل بين الشرق والغرب، وتقع منطقة تراقية على أقصى جنوب القارة الأوروبية، تحدها تركيا من الشرق وبلغاريا من الشمال، وتراقية جزء من المنطقة الإدارية المسماة شرق مقدونيا وتراقية،[٢٥] وتتألف من ثلاث مقاطعات هى كازانسى ورودوفا وإفروس، وهى منطقة زراعية متخلفة من ناحية التمدن فى منظومة الاقتصاد اليونانى ذى النمو البطيء أصلاً، وبذلك فهى حالة تمثل ضعفًا من ناحية أن معدل دخل الفرد فيها أقل المعدلات،[٢٦] ومن ناحية التنمية الشاملة فإنها تتسم بالبطء الشديد، والمنطقة كذلك تعانى من مستوى التعليم المتدنى، مع وجود نسبة كبيرة من سكانها توقف مستوى التعليم لديهم عند المرحلة الابتدائية (حوالى ٧١% فى عام ١٩٩١)؛[٢٧] إن النسبة المئوية للذين حصلوا على التعليم الابتدائى فقط هى الأعلى بين الأقلية فى هذه المنطقة.

أيضًا على شمال الحدود مع منطقة تراقية اليونانية، نجد منطقتى جنوب وجنوب شرق بلغاريا، اللتين يسكنهما عدد كبير من المجتمعات الإسلامية التى تتحدث اللغة التركية والسلافية، ويُطلق عليهم مجتمعات البوماك. وأما السلافيون

---

(٢٥) منذ عام ١٩٨٨ واليونان مقسمة إلى ثلاث عشرة منطقة إدارية؛ منها شرق مقدونيا وتراقية.

(٢٦) يانيس أيونيدس وجورج بتراكوس، "الانقسامات الإقليمية فى اليونان: مثال كريت، بيلوبينيز وثيسالى"، أبحاث البنك الأوروبى الاستثمارى، مجلد ٥، عدد ١، ٢٠٠٠، ص: ٣٢، ٣٦.

(٢٧) تنمية تراقية: التحديات وآفاق المستقبل" أثينا، أكاديمية أثينا، ١٩٩٤، ص: ١٥.

فهم جماعة تدين بالإسلام، وتقطن المناطق المرتفعة على جبال رودوفا فى جنوب بلغاريا، وهم فلاحون يعملون فى الزراعة، ويربو عددهم على ٢٢٠،٠٠٠ نسمة، أهم زراعاتهم التبغ، وأهم نشاطاتهم تربية الماشية.[٢٨] وإذا أمعنًا ناحية الجنوب وجنوب شرق البلاد، نجد عددًا كبيرًا من السكان المسلمين الأتراك، تصل نسبتهم ما بين ٨ إلى ١٠ % من إجمالى سكان بلغاريا.[٢٩] هنالك نجد مجتمعًا يعمل فى الأساس بالزراعة مع شيء من التحضر، ولكنه قليل فى الريف وأعلى معدلات الكثافة السكانية المتركزة فى المناطق الريفية. وأما أكثر المناطق كثافة فهى المنطقة التى تقع فى الجنوب الشرقى، وتُسمى "كركالى"، ومنطقة جبال رودوفا فى جنوب الوسط، وهى منطقة جبلية تجاور تركيا من الناحية الجغرافية، ولها حدود مع منطقة تراقية اليونانية من ناحية الجنوب.

وقد شهد القرن العشرون تطورًا فى العلاقة بين المسلمين والدولة، فى بلغاريا واليونان، فى سياق تاريخى يتسم بصراع ثلاثى الأبعاد بين: الدولة المضيفة وأقلية داخلية ووطن أم فى الخارج.[٣٠] وفى أثناء الحرب بين البلدين بدأت أفكار تركيا الكمالية فى الانتشار بين مسلمى اليونان وبلغاريا الذين كانوا حتى ذلك الحين لا يعدون كونهم مجتمعًا دينيًا. كان من شأن ذلك أن يضع قادة الدين التقليديين فى

---

(٢٨) Yulian Konstantinov يوليان كونستانتينوف، "استراتيجيات الإبقاء على هوية ضعيفة: حالة البوماكس البلغاريين"، هيوغ بولتون، وسها تاجى فاروقى (تحرير)، الهوية الإسلامية والدولة البلقانى، نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، ١٩٩٧، ص: ٣٣.

(٢٩) نتائج تعداد السكان، مجلد ١، صوفيا: معهد الإحصاء الوطنى، ١٩٩٤، ص: ١٩٤. فى الخمس عشرة سنة الماضية لم يكن فى الإمكان الوصول إلى إحصائية دقيقة لأبناء الجالية الإسلامية فى بلغاريا بشيء من الدقة نظرًا للتغييرات الديموغرافية العميقة، والهجرات المستمرة، والخلافات حول طرق التعداد الصحيح، والجدل حول عدد الأقليات. وقد سجل تعداد عام ١٩٩٢ حوالى ٨٠٠،٠٥٢ تركى مسلمًا (أى ٩،٤٣% من عدد سكان الدولة)، منها عدد من الرومان والبوماكس (مسلمون يتحدثون اللهجة البلغارية)، وكانوا يعرفون أنفسهم على أنهم أتراك. انظر: ميهيل إيفانوف وأيونا توموفا (١٩٩٤)، وأنتونينا زيلياسكوفا ١٩٩٩، ص: ١٧٢.

(٣٠) روجر بروبيكر، القومية فى إطار جديد – القومية والقضية الوطنية فى أوروبا الجديدة، كامبردج: مطبعة الجامعة، ١٩٩٦.

تلك المناطق فى صراع مع الأفكار العلمانية التى سعى الكماليون إلى نشرها.[٣١] وقد شهدت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية تعزيزًا للوعى العرقى التركى بالدين بين المسلمين فى البلدين كليهما (باستثناء البوماك الذين يتحدثون السلافية فى بلغاريا)، وهناك جملة من العوامل يتصل معظمها بسياسات الدولة المحلية ومؤسساتها، مثلما يتصل بالعلاقات مع تركيا المجاورة، أسهمت فى توجيهها نحو التطبيع مع هذه السياسات.[٣٢] فمنذ السبعينيات وما تلاها راح نظام زيفوف فى بلغاريا والحكومات اليونانية تعمل على تعزيز سياسات النزعة القومية، وتتبنى إجراءات تعسفية وعنصرية ضد المسلمين. وأما البلغاريون فقد تبنوا النزعة القومية بوصفها تغييرًا فى السياسة الداخلية بحيث تتجه ضد الأقليات، ولكن فى اليونان كانت القومية متصلة اتصالاً وثيقًا بتدهور العلاقات اليونانية التركية بعد الغزو التركى لقبرص.

لعبت مؤسسات الدولة الموغلة فى المركزية، والتطورات الإقليمية، كأداتين أساسيتين عملتا على تعزيز النزعة القومية وخطابها وأيديولوجيتها وممارساتها فى اليونان وبلغاريا. وبعد فشلها فى فترة الحرب بين البلدين، توقف مشروع التحديث الذى كانت تتبناه الدولة، وتوقف التأميم والتقدم نحو المركزية الإدارية السياسية فى البلقان حتى الأربعينيات مع بداية سيطرة الأنظمة الشيوعية. وقد شهدت هذه الأنظمة – باستثناء يوغسلافيا السابقة – أقوى تركيز لسلطة الدولة فى شكل ديمقراطية مركزية ونظام الحزب الواحد.[٣٣] ومنذ الستينيات وما بعدها استجاب القادة الشيوعيون فى بلغاريا للحاجة للدفاع عن الوحدة الوطنية فى وجه الأعداء

---

(٣١) فى المسألة اليونانية، انظر: لينا ديفانى، اليونان والأقليات" أثينا: نيفيلى، ١٩٩٥؛ حول المسألة البلغارية، انظر: ميهايل إيفانوف وإبراهيم ياLاموف، المجتمع التركى فى بلغاريا وصحافته الدورية بين عامى ١٨٧٨ – ١٩٩٧. الصحافة البلغارية، صوفيا: صحافة البلقان، ١٩٩٨.

(٣٢) ضيا آناغنوستو "الحقوق الجماعية والأمن الدولى فى أوروبا الجديدة" فى كونستانتينوس (تحرير)، المعضلات الأمنية فى أوراسيا، أثينا: مطبعة نيريفز، ١٩٩٩.

(٣٣) دانيال كرامانى، "إدارة الدولة والبناء الإقليمى فى وسط أوروبا"، فى م. كيتنغ وج. هيوغ (تحرير)، والاتحاد الإقليمى فى وسط أوروبا وشرقها، بروكسل: باى بيتر لانغ، ٢٠٠٣، ص: ٤٨.

الداخليين والخارجيين؛ من أجل إعادة التأكيد إلى الدفاع عن تركيز السلطة السياسية – الاقتصادية فى دولة الحزب الواحد؛ من أجل المسارعة فى الإصلاحات ومداهمة المنشقين عن التأكيد على السيادة الوطنية من مواجهة الاتحاد السوفيتى.[٣٤] تجلى مزج النزعة القومية بمركزية الدولة أكثر ما تجلى فى المناطق التى تسكنها الأقليات، حيث هيمنت على المؤسسات والممارسات الإدارية وتوزيع الموارد واستراتيجيات التنمية الاقتصادية، النزعة القومية مدفوعة بالحاجة الملحة فى الدفاع عن سلامة الدولة، وقد تجلت أكثر صورها قسرية فى حملات الانصهار التى جرت فى منتصف الستينيات وأواخرها، ولا سيما بعد فى حملات ١٩٨٥ و ١٩٨٥ التى أجبرت مئات الألوف من المسلمين على التخلى عن أسمائهم، واتخاذ أسماء مسيحية بدلاً منها.

وفى ظل نظام يقوم على المركزية وسياسة متميزة للتنمية الاقتصادية والإقليمية والمحلية، إلى جانب سلسلة من الإجراءات الثقافية خاصة فى فترتها الأولى فى السلطة، يستقر الشكل النهائى للأقلية التركية فى أوروبا، ويستقر معها الوعى بشخصيتهم وسماتهم الاقتصادية والإقليمية والمحلية المتميزة. إلى جانب التحمل القسرى لنظام الجمعيات فى الزراعة، أصبحت المناطق الريفية التى يسكنها المسلمون هدفاً لإجراءات تنموية مخطط لها، الهدف منها الحفاظ على بنية سكانية زراعية ثابتة فى زمن التصنيع السريع، مثل هذه السياسات التنموية أورثت المناطق التى تسكنها الأقلية بنية إنتاج متميزة، ساعدت على وصل الخلافات العرقية بالاختلافات الاقتصادية الإقليمية، وتعزيز السمة الريفية المحيطة بالمسلمين.[٣٥] لقد تحرك البلغار العرقيون بأعداد كبيرة إلى المحليات المركزية والمدن الصغيرة حيث الصناعة والتصنيع، وأيضًا حيث تركزت أغلب البنية

---

(٣٤) ر.ج. كرامبتون، موجز تاريخ بلغاريا، كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٧، ص: ١٩٨.

(٣٥) على إيمنوف، الأقليات التركية والإسلامية الأخرى فى بلغاريا، لندن: هيرست وشركاه، ١٩٩٧، ص: ١٣٢.

التحتية والموارد الإدارية.[٣٦] من جهة أخرى ظل المسلمون الأتراك والسلافيون على هامش المجتمع، يقطنون القرى والنجوع الأقل تحضرًا، والتي تعتمد في حياتها على عمل سكانها في المشروعات الكبيرة في المدن ذات الإنتاجية الضخمة والموارد الغنية.[٣٧] ومنهم جزء كبير يعمل في القرى والمدن الصغيرة كأجراء صغار في القطاع الزراعي.[٣٨]

ورغم أن النظام الرأسمالي الذي تتبعه الدولة بوضوح في اليونان، فإن حكومات اليونان المتعاقبة – شأنها في ذلك شأن حكومات بلغاريا المتعاقبة – استخدمت مؤسسات الدولة المركزية، والسياسات الإقليمية؛ لتحقيق حاجات قومية وأهداف سياسية محددة في المناطق التي تسكنها الأقليات، وقد أدى الإيقاع البطيء الذي تسير به عملية التوحيد بين المناطق المختلفة، والشعور بضعف الأمن الوطني إلى تشكل حكومة موغلة في المركزية، فمنذ تأسيسها في القرن التاسع عشر، فإن هذه النزعة المركزية (التي سارت على الأنموذج النابليوني الفرنسي)، قد اتجهت اتجاهًا مقصودًا نحو التحديث، والانصهار الوطني، والسعي إلى تحقيق وحدة اجتماعية – ثقافية.[٣٩] لقد وجدت المركزية وجهها المعبر في التقسيم القديم لإدارة الدولة إلى اثنتين وخمسين محافظة، وقد استخدمت الدولة هذه المحافظات بعد الحرب العالمية الثانية كأدوات رئيسة مدنية ومفيدة في تطبيق سياسات التنمية، وهي تتبع مباشرة الوزارات المركزية المتعاقبة، ولا تتصل بالبيئة الاجتماعية – الثقافية إلا في الحدود الدنيا.[٤٠]

---

(٣٦) تقرير تم الحصول عليه من مجلس محلي كوريزالي، ١٩٩٣.

(٣٧) روبر بغ وجون بكلز، "المؤسسات والشبكات الاجتماعية والعرقية في ثقافات الانتقال"، في جون بكلز وإبريان سمث (تحرير)، نظريات الانتقال – الاقتصاد السياسي للتحول ما بعد الحداثي، لندن: روتلدج، ١٩٩٨، ص: ١٣٨.

(٣٨) انظر: صوفيا: المعهد القومي للإحصاء، ١٩٩٤، انظر: أيضًا: كرستو بتكوف وجورجي فوتوف (تحرير)، "الصراع العرقي في بلغاريا،" الأكاديمية البلغارية للعلوم، معهد علم الاجتماع، ١٩٩٠، ص: ٢٥٤.

(٣٩) نيكولاس تشيلباس، الإدارة المحلية في اليونان، أثينا: صاقولا، ١٩٩٩، صفحات: ٩٠ – ١٠٥.

(٤٠) تشليباس، الإدارة المحلية في اليونان، ص: ١٢٨.

وقد تعرضت السياسات الاقتصادية الإقليمية اليونانية فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وأعمال المؤسسات المحلية والمقاطعات فى تراقية، للتشويه بصورة مقصودة، من خلال التركيز على أولويات حسب النزعة القومية المتصلة بوجود الأقلية، ولم تكن لدى الحكومة أولويات تنموية واضحة، فراحت توزع التحويلات المالية المركزية فى تراقية على أساس المصالح الحزبية ومقتضيات المحسوبية، ومن ثم ذهبت الفوائد إلى من لهم حق فيها أحيانًا، وذهبت أيضًا إلى من أثبتوا ولاءهم للحكومة فى أغلب الأحيان.[٤١] ذهب الجزء الأكبر من هذه الموارد الحكومية إلى المسيحيين وغيرهم من أصحاب الولاء السياسى، وأصحاب الولاءات العرقية والقومية، دون اهتمام يُذكر بمتطلبات التنمية ومعاييرها. أضف إلى ذلك سلسلة من الإجراءات الإدارية غير الرسمية، المنتشرة على نطاق واسع تحت سمع المسئولين وبصرهم والإدارات المحلية والبنوك، كأن الحكومة كانت تتبع سياسة منظمة لمنع غالبية المسلمين من الحصول على أية ملكية، أو حتى تحقيق الضرورات الروتينية مثل: تسلم قروض بنكية، أو رخصة قيادة، أو الحصول على وظيفة، ...إلخ.[٤٢] ومع تدهور العلاقات اليونانية التركية فى الستينيات، فرضت الوحدة القومية نفسها كضرورة أيديولوجية، وكان يُقصد بها تبرير إعادة إنتاج بنيات على مستوى كبير من المركزية، وتوزيع مشوه للموارد فى تراقية، وكان حرمان المسلمين من الحقوق والموارد، ومنح المسيحيين مزيدًا من الحقوق والموارد ضروريًا، من أجل الدفاع عن المنطقة والدولة كلها ضد التهديد التركى.

أنكرت الحكومة الحقوق الأساسية والاجتماعية والاقتصادية للأقلية، ووضعت العوائق أمام تنمية المناطق التى يسكنها المسلمون، مما ساعد على تعزيز اعتماد المنطقة على الزراعة، وتدمير اقتصادها بصفة عامة. والزائر للمقاطعات

---

(٤١) سوزانا فرنى وفولى باباجيريو "مجالس المحافظات فى اليونان: اللامركزية فى المجتمع الأوروبى – السياسات الإقليمية والسياسة"، مجلد ٢، أرقام ١ و ٢، ربيع/صيف ١٩٩٢، ص: ١١١.

(٤٢) أرستيدس جيانوبولوس و ديمتريس بسارس، إلى إلينيكو ١٩٩٥. مجلة المحقق، مجلد ٨٥، عدد ٣، ١٩٩٠، صفحات: ١٨ – ٢١.

التى يسكنها المسلمون اليوم، يستشعر الفرق الواضح بين منطقة جبلية وعرة متخلفة تسكنها أقلية فى الشمال، ومنطقة جنوبية خصبة يسكنها المسيحيون، أو قل: تسكنها غالبية من المسحيين.(٤٣) وحتى حلول عام ١٩٩٢ كانت المناطق الشمالية الجبلية – مناطق المسلمين – مناطق محظورة، يحتاج القاصد إليها تصريحًا من الشرطة، ويعمل غالبية المسلمين بالزارعة كما قلنا، ولهم تقاليد قديمة فى زراعة أنواع من التبغ تتطلب زمنًا أطول على الأرض، وهم يشكلون ما يقرب من ٩٠% من منتجى هذه المحاصيل فى المنطقة.(٤٤) هم نشطون فى سياق عزلتهم، وفى سياق السوق المحلى الذى تسيطر عليه أقلية من الممولين (التجار والمزارعين والمنتجين) والزبائن، وهم يعملون بصفة عامة فى حدود مجتمعهم.(٤٥) إن المسلمين يسعون إلى تحويل أكثر مدخراتهم إلى الخارج، إلى تركيا تحديدًا، مما فاقم من عزلتهم الاجتماعية – الاقتصادية عبر الخطوط الدينية والعرقية، وينبغى أن نلاحظ- رغم ذلك كله – أنه حتى بداية التسعينيات نجحت إجراءات الحظر فى منعهم من الاستثمار فى المنطقة التى يعيشون فيها.

من الواضح إذن أن مؤسسات الدولة القائمة على المركزية كانت بعد الحرب العالمية الثانية فى الأغلب الأعم مسوقة بمتطلبات قومية – سياسية، وسياسة خارجية تقف عقبة فى وجه الأولويات التنموية. وإذا أضفنا هذه السياسات الخارجية المتحيزة، والسياسات والممارسات التمييزية التى ميزت الأغلبية الوطنية، نفهم كيف فاقم ذلك كله من تهميش المسلمين من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، كما فاقم من تركزهم فى مناطق ريفية تفتقر إلى الحضارة والتمدن. ولقد أسهمت

---

(٤٣) بالنسبة لملكية الأرض حتى لو كان المسلمون يصلون إلى حوالى ٥٠% من عدد سكان منطقة كسانثى، فإنهم يملكون ٢٣% من الأرض الصالحة للزراعة، فيما يمتلك المسيحيون ٧١% منها. وفى رودوبا يصل عدد المسلمين إلى حوالى ٦٥% من عدد سكان المحافظة ويملكون حوالى ٣٥% من مساحة الأرض المزروعة، بينما يمتلك المسيحيون حوالى ٤٦,٥ % منها. انظر: تطوير شرق مقدونيا وتراقية، ص: ٤٨.

(٤٤) انظر: مجلة شرق مقدونيا وتراقية، مجلد ١، أثينا: البنك التجارى فى أثينا، ١٩٨٦، ص: ٢٣٨.

(٤٥) انظر: مجلة تطوير تراقية، ١٩٩٥، ص: ١٨، ص: ٤٩.

الإجراءات التمييزية والقسرية فى خلق أرض خصبة لاتجاه المسلمين نحو التطرف، وهم من نشهد لهم حركة حقيقية نحو المطالبة بحقوقهم فى أواخر الثمانينيات، وبالاعتراف الرسمى بهم وبعرقيتهم وهويتهم التركية. وفى بلغاريا كان ذلك النشاط سببًا رئيسيًا فى دفع الحزب الشيوعى لحل نفسه فى عام ١٩٨٩، وأسهمت الإصلاحات الديمقراطية فى إعادة الحقوق السياسية والثقافية للأقليات. وفى الشأن اليونانى، كان دفع المسلمين فى تراقية إلى التطرف كما تجلى فى الفترة بين عامى ١٩٨٩ و ١٩٩٠ قد وصل إلى ذروته مع انتخاب اثنين من ممثلى الأقلية المستقلين فى البرلمان اليونانى وراحا يدعمان الأغلبية انطلاقًا من القومية التركية والتضامن مع الوطن الأم تركيا من وراء الحدود. لقد تصادف ظهور الوعى السياسى لدى الأقليات بعد خمسة عشر عامًا من انتقال اليونان إلى الديمقراطية، بتعزيز عمليات الوحدة الأوروبية، وعشرة أعوام على الأقل قضتها اليونان فى سعيها المضطرب نحو العضوية فى الاتحاد الأوروبى.

حدثت فى التسعينيات تغيرات سياسية ومؤسسية واقتصادية مع ازدياد وتيرة الوحدة الأوروبية، وانتقلت بعض الدول إلى النهج الديمقراطى واقتصاد السوق بعد انحسار الشيوعية، مما شكل تحديًا للمؤسسات والسياسات المحلية ذات الصبغة الوطنية، وقد اتخذت الحكومات فى البلدين موضع الدراسة (اليونان وبلغاريا) إجراءات لمعالجة الفوارق الإقليمية، وراحت تستجيب لمطالب الأقلية، وتبدى بعض الرعاية لهمومها بطرق متباينة. كانت العضوية فى الاتحاد الأوروبى، وتفعيل الأموال المخصصة لإعادة الهيكلة الحكومية اليونانية؛ لمعالجة هذه المشكلات عن طريق إدراج قضية الأقلية فى جدول التنمية الاقتصادية، أدى ذلك كله إلى تعاطف الأقليات مع السياسة المحلية وقرارات الحكومة المحلية فى المناطق الحدودية. وسيركز الجزء التالى من هذا الفصل على وصف التغييرات الإقليمية المتعلقة بالاتحاد الأوروبى، ويتصدى لمناقشة تأثيرات هذه التغييرات على السياسات الحكومية تجاه الهوية الإسلامية للأتراك المسلمين هناك. من جهة أخرى نجد أن

الديمقراطية التى شاعت بعد انحسار الشيوعية قد مهدت الطريق أمام تمثيل عرقى على المستوى القومى والمحلى من خلال تأسيس حزب أقلية. كانت نتيجة دعم المسلمين الأتراك وجزء كبير من المسلمين المتحدثين باللغة السلافية، أن ظهرت حركة الحقوق والحريات MRF التى ظهرت كثالث أكبر الأحزاب فى البرلمان الوطنى والحكومة المحلية، ومنذ انضمام بلغاريا إلى الاتحاد الأوروبى فى عام ١٩٩٩، راحت تشيع سياستها على المناطق التى يسكنها الأقليات، مما يوقظ سياسات ومطالب عرقية عامة على أساس محلى. وسوف يركز الجزء الثالث من هذا الفصل على وصف تأثيرات إعادة هيكلة السوق وتحليلها، واتجاه سياسات الاتحاد الأوروبى نحو مزيد من الانتباه إلى هموم الأقلية فى بلغاريا.

التنمية الإقليمية والتمويل الذى يقدمه الاتحاد الأوروبى للمسلمين فى تراقية:

فى أواخر الثمانينيات أثار أداء اليونان الاقتصادى المتدهور بعد ما يقرب من عشرة أعوام من عضويتها فى الاتحاد الأوروبى همومًا بين الشركاء فى الاقتصاد الأوروبى الموحد، حول قدرة هذا البلد على تحقيق التقارب والاندماج فى السوق.[٤٦] ولقد أدت هذه المخاوف وغيرها إلى تبنى إجراءات هدفها تحقيق الاستقرار تحت إشراف الاقتصاد الأوروبى الموحد، أو قد تشرف على تنفيذ سياسة إعادة الهيكلة؛ التى يتبعها فى الفترة من ١٩٨٨ إلى ١٩٨٩ ومضاعفة أموال الهيكلة، ومنح المزيد منها من أجل تنفيذ الخطط الإقليمية.[٤٧] زادت الأموال الخاصة بالهيكلة التى تم تحويلها إلى اليونان إلى أن وصلت إلى ما يقرب من ٣,٧ % من إجمالى الدخل القومى مع نهاية التسعينيات.[٤٨] إن الاهتمام المتزايد بتطوير المنطقة تصادف مع، وقد يكون قد تعزز بواسطة، التطرف السياسى الذى انتهجه

---

(٤٦) بينما وصل دخل الفرد فى اليونان فى عام ١٩٨١ إلى حوالى ٥٣% من متوسط دخل الفرد فى المجتمع الأوروبى، فقد وصل فى عام ١٩٩٥ إلى ٤٥%، (أيونيدس وبتراكوس ٢٠٠٠، ص: ٣٢).

(٤٧) إلياس بلاسكوفيتس، "المجتمع الأوروبى والسياسة الإقليمية فى اليونان"، فى بانوس كازاكوس وبى. سى. أيوكيميدس (تحرير)، اليونان وعضوية الاتحاد الأوروبي: تقييم، نيويورك: مطبعة القديس مارتن، ١٩٩٤.

(٤٨) أيونيدس وبتراكوس، الخلافات الإقليمية فى اليونان، ص: ٥١.

السكان المسلمون فى أواخر الثمانينيات. وفى سعيها إلى تخفيف التوترات التى تصاعدت بين المسلمين والمسيحيين فى تراقية فى عام ١٩٩٠، قامت الحكومة اليونانية بإلغاء الإجراءات الاحترازية الموجهة ضد الأقلية، واستبدلت بها نهجًا جديدًا يقوم على المساواة أمام القانون، المساواة فى المواطنة.(٤٩)

بدأت الحكومة اليونانية توجيه مزيد من الجهد نحو القضاء على التخلف فى تراقية، مدفوعة إلى ذلك من جهة من قبل الاتحاد الأوروبى الذى راح يحثها على التقارب الاقتصادى، ومن جهة أخرى بالحراك العرقى على المستوى المحلى الداخلى. وكان تبنى استراتيجية جديدة بين عامى ١٩٩١ و ١٩٩٢، تجاه المنطقة قد أصبح ممكنًا نظرًا للإجماع بين الحزبين الرئيسيين، مما أثار بوضوح مشكلة الأقلية، تم طرح الاستراتيجية على أنها من "نتائج اللجنة الحزبية لبحث مشكلات المناطق الحدودية" والتى تم تقديمها إلى البرلمان اليونانى فى عام١٩٩٢ .(٥٠) وفى تجنب ملحوظ للغة العسكرية التى كانت تسمع فى الماضى عند التحدث عن تراقية، تم تعريف نتائج تنمية الأقلية على أنها "درع" للدفاع عنها ضد تهديدات أصحاب النزعات الانفصالية، وراحوا يدعون إلى دعم اقتصاد المنطقة، وإلى القضاء على اللامساواة بين المسيحيين والمسلمين، وتنمية الاندماج الاجتماعى والاقتصادى للمسلمين، ولأول مرة يتم تصوير الأقلية على أنها مصدر للفائدة وليست تهديدًا أو عبئًا، وأن اندماجها شرط مسبق لتنمية المنطقة.

وهى كمنطقة حدودية لها أهمية استراتيجية فى دول البلقان بعد الحرب الأهلية، ونالت تراقية قسطًا أكبر من أموال إعادة الهيكلة الأوروبية، مما زاد من احتمالات التنمية والاستثمار فى البنية الأساسية.(٥١) من بين برامج التنمية الإقليمية

---

(٤٩) جيانوبوليس وبسارس "Elliniko ١٩٩٥"، ص: ٢١.

(٥٠) نتائج ما توصلت إليه اللجنة بين الحزبية من أجل المناطق الحدودية البرلمان اليونانى، أثينا ١٤ فبراير، ١٩٩٢، وتجدها ملحقًا فى كتاب تنمية شرق مقدونيا وتراقية.

(٥١) الخطة الاستراتيجية لتنمية مقدونيا وتراقية، مجلدى بى و سى، سالونيك: اتحاد رجال الصناعة فى شمال اليونان، ١٩٩٤، ص: ١٦٤.

الثلاثة عشر التى تم تنفيذها تحت رعاية برامج تنمية المجتمع للفترة بين عامى ١٩٨٩ و ١٩٩٣، والفترة بين عامى ١٩٩٤ و ١٩٩٩، والفترة بين عامى ٢٠٠٠ و ٢٠٠٦، تلقت مقدونيا الشرقية وتراقية ثالث أكبر تمويل فى اليونان (بعد المنطقتين الحضريتين الكبيرتين فى أثينا / أتيكى وتسالونيكى فى مقدونيا الوسطى).[٥٢] إن أهمية أموال إعادة الهيكلة بالنسبة لليونان وتراقية لا يمكن التقليل من شأنها، لا من ناحية الحجم ولا من ناحية الأهمية السياسية، بل إننا نستطيع أن نزعم بشيء من اليسر أن التنمية لم تكن لتأخذ مسيرتها التى أخذتها لولا هذه الأموال التى تدفقت من الاتحاد الأوروبى إلى اليونان فى التسعينيات.[٥٣] وينبغى أن نلاحظ هنا أن أموال الهيكلة لم تتحرك أو تقود الحكومة إلى تبنى المنهج الجديد تجاه المناطق الحدودية، على أن وصول هذه الأموال جعل من الممكن تنفيذ سياسة شاملة للتنمية الإقليمية، كما يعرفها البرنامج الإقليمى للتنمية (ROP) المنبثق من برنامج تنمية المجتمع (CSF) من أجل تراقية، وحل قضية الأقلية من خلاله.

راجعت الحكومة منهجها فى التنمية، وأعادت توجيه هذا المنهج نحو المناطق الحدودية، وكان التنفيذ مرادفًا لسلسلة من إصلاحات المؤسسات دون الوطنية التى تم إطلاقها فى التسعينيات.[٥٤] كانت إصلاحات فريدة من نوعها جمعت بين الإدارة الإقليمية التى كانت تتصل بالإدارة المركزية، ودرجة ما من الابتعاد عن المركز، والتركيز على المحليات، وأهم ما يميز هذه الإصلاحات أنها عملت على تقوية ثلاث

---

(٥٢) تشلبياس، الإدارة المحلية فى اليونان، ص: ١٦٤.

(٥٣) إليرى أندريكوبولو وجريغوريس كفكالاس، "السياسة الإقليمية اليونانية وعملية الأوربة ١٩٦١ – ٢٠٠٠" فى ديونيسس ج. ديمتراكوبولس أرجيرس ج. باساس (تحرير)، اليونان فى الاتحاد الأوروبى، لندن: روتلدج، ٢٠٠٤، ص: ٤٢. من حوالى بليون يورو من اجمالى الإنفاق العام من أجل برنامج التنمية الإقليمية فى شرق مقدونيا وتراقية للفترة من عام ٢٠٠٠ إلى ٢٠٠٦، حوالى ٢٥% فقط أتت من التمويل الوطنى، بينما حوالى ٧٥% أتت من أموال الاتحاد الأوروبى المخصصة لإعادة الهيكلة. انظر:
http:// europa.eu.int/comm./regional_policy/country/overmap/gr/gr_en.htm

(٥٤) هذا الجزء مقتبس من ضيا أناغوستو "اختراق دائرة القومية: سياسة الاتحاد الأوروبى وأقلية غرب تراقية"، مجتمعات جنوب أوروبا والسياسات، مجلد، ٦، رقم، ١ (صيف ٢٠٠١)، ٩٩ – ١٢٤.

عشرة مقاطعة إقليمية كانت موجودة فقط على الورق منذ عام ١٩٨٨، وتم تحويل اثنتين وخمسين مقاطعة إلى وحدات ذات حكومة ذاتية بمجالس منتخبة محليًا، وحاكم محلى.(٥٥) وكان إنشاء المناطق الإدارية وتعزيزها مرتبطًا مباشرة بتفعيل أموال إعادة الهيكلة، شاركت هذه المناطق مع السلطات الوطنية والأوروبية فى تنفيذ برامج التنمية المحلية، ولقد أسهمت برامج الاتحاد الأوروبى المتوسطية المتكاملة فى النصف الثانى من عقد الثمانينيات فى تحديد نقاط الضعف المتأصلة فى المؤسسات اليونانية المركزية، وفى مشروعات التنمية، وظهرت الحاجة إلى إنشاء مؤسسات منافسة دون وطنية منافسة للحكومة المحلية.(٥٦)

كان إعطاء المقاطعات حكمًا ذاتيًا – من جهة أخرى – من ثمار التضامن الديمقراطى، وظهور جيل جديد من الكوادر السياسية، فى اليونان بعد اندحار نظام وصل إلى النضج ١٩٧٤، بوعى متزايد بالمشكلات المحلية، تعارضت المطالب المحلية مع توجهات النظام الاشتراكى القديم وسياساته التى كانت تناقض التوجهات نحو اللا مركزية فى الثمانينيات، ومع المصالح الحزبية والقومية أيضًا.(٥٧) ومع البدايات الأولى للتسعينيات، وعندما وصل الإجماع بين الأحزاب على الاندماج الأوروبى، ووصل إلى النضج المطلوب، انطلقت حزمة الإصلاحات الإقليمية والمحلية الذاتية، فلقد عُهد إلى هذه الحكومة بدور مركزى فى التنمية المحلية الإقليمية التى تم التخطيط لها، وتمويلها وتنفيذها فى إطار سياسة الاتحاد الأوروبى المتصلة بإعادة الهيكلة.

كانت نتيجة الإصلاحات دون الوطنية أن بدأ دور الإدارة الإقليمية ووظائفها والحكومة المحلية فى التحول، استجابة للضغوط والفرص التى نشأت من تنفيذ

---

(٥٥) القانون رقم ١٩٩٤/ ٢٢١٨، المناطق والأقليات والوحدة الأوروبية: دراسة ميدانية على المسلمين فى شرق تراقية واليونان، ١٩٩٤.

(٥٦) فولى جيرجيو وسوزانا فيرنى "التخطيط الإقليمى والبرامج اليوروmتوسطية فى اليونان" ، السياسات الإقليمية والسياسة، مجلد ٢، أرقام ١، ٢، (ربيع / صيف ١٩٩٢)، صفحات: ١٣٩ – ١٦٢.

(٥٧) تشلبياس، الإدارة المحلية فى اليونان، ص: ٣٤٣.

برامج التنمية.[٥٨] وقد كانت لهذه البرامج تأثيراتها على السياسات المحلية وعلى الأقليات، فقد عملت هذه البرامج التنموية على تعزيز دور المؤسسات دون الوطنية، وأطلقت العنان للعمل المحلى وتشجيع الأقلية على التفاعل فى المجتمع، وكان الإعلان عن التركيز على اللا مركزية والتنمية المحلية الذى صاحب الإصلاحات الإقليمية منذ الثمانينيات إعلانًا نظريًا بعيدًا عن التطبيق على أرض الواقع، كالحديث عن تحرير التجارة فى ذلك الوقت، وكان الغرض المعلن هو خفض الإنفاق الحكومى، وكان الغرض المضمر هو ترك السلطات والمناطق المحلية تدير أمورها وتكتفى بنفسها على مواردها الذاتية.[٥٩] على أية حال شجعت الإصلاحات التى جرت فى التسعينيات، فى بلد كان مغرقًا فى المركزية كاليونان، مع ضعف – أو تقريبًا غياب – أى تقاليد تتصل بالحكم الذاتى – على تعبئة السكان المحليين حول أهداف التنمية. وبالتدريج اتسعت دائرة مشاركة الفاعلين المحليين فى السياسية الإقليمية فى مناطق معينة فى المناطق فى التسعينيات، ولو أنها مشاركة رمزية فى الأساس، وشكلية أكثر منها مشاركة حقيقية.[٦٠]

كان لزيادة التعبئة المحلية أثارٌ عميقة – وأحيانًا متناقضة – على المشاركة السياسية للأقليات، مثل: المسلمين الذين ظلوا محرومين من حق التصويت بعد الانتقال الديمقراطى فى عام ١٩٧٤، إن تحول مجلس الولاية إلى مجلس نيابى منتخب انتخابًا مباشرًا شكّل ضغوطًا قوية على الاستجابة للمشكلات المحلية التى أسهمت فى تقسيم المجتمع المسلم والمسيحى. فقد كان من غير المقبول استبعاد أى منهما من المشاركة فى خطط التنمية التى سارت على أساس تنمية اقتصاد المنطقة ككل، ومن أجل كسب أصوات المسلمين سعى حكام الولايات أو المحافظون

---

(٥٨) بى. سى. أيوكيميدس، "سياسة الالتحام الأوروبية فى اليونان: التوتر بين المركزية البيوقراطية والظاهرة الإقليمية" فى كتاب لسبت هوغ (تحرير)، سياسة الالتحام والاندماج الأوروبى. مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٦، ص: ٣٥١.

(٥٩) آندريكوبولو وكافكالاس، السياسة الإقليمية اليونانية، ص: ٤٠.

(٦٠) أيونيدس وبتراكوس، النزاعات الإقليمية فى اليونان ، ص: ٤٦.

وأعضاء مجالس الولايات أو أعضاء مجالس المحافظات باذلين الجهود فى تبيان الفروق الكبيرة بين المسلمين فى الشمال ومناطق المسيحيين فى الجنوب، وبهذه الطريقة فتحت المحافظات الطريق أمام المشاركة والتمثيل السياسيين أمام الأقلية، لاتخاذ القرارات بشأن توزيع الموارد والتنمية الإقليمية، على أن التوسع المحتمل فى مشاركة الأقليات حرّض على ظهور ردود فعل فى الدوائر الانتخابية اليونانية والتركية فى تراقية، وهى الدوائر المهيمنة على السياسات المحلية حتى بداية التسعينيات. زعم اليونانيون أن هذا التوسع يهدد المصالح الوطنية، ويعزز القومية التركية فى كسانثى ورودوفة التى يتبدى فيها احتمال انتخاب حاكم مسلم.(٦١) ولتفويت الفرصة على حدوث هذا الاحتمال تم تعديل قانون الحكومة المحلية للولاية فى كسانثى ورودوفة؛ لوجود فقرة شرطية تتصل بما يُسمى بـــ"الولايات الموسعة" (قانون ٩٤/ ٢٢١٨، المادة ٤٠)، وهى تضم منطقتين غالبيتهما من المسيحيين. فى الوقت نفسه نجد أن الغالبية الكبيرة من القوميين الأتراك وسط الأقلية تعارض الإصلاحات بالقدر نفسه، وتعارض المزيد من المشاركة فى المناطق المسيحية، على أساس أنها استراتيجية تتبعها السلطات اليونانية فى اختيار الأقلية أو انصهارها أو تهلينها (تحويلها إلى الإغريقية).

ورغم أوجه القصور فى هذه التغييرات المؤسسية والاقتصادية فى إطار الأموال التى خصصها الاتحاد الأوروبى لإعادة الهيكلة فإن هذه التغييرات قد عملت على تعزيز التخلى عن السياسات التقليدية القومية فى المناطق الحدودية والمنقسمة من الناحية العرقية مثل: تراقية. وكما بيّنا فى الجزء السابق من هذا الفصل تشكل دور الولايات فى التنمية فى السابق بالمتطلبات القومية والقرارات السياسية، فقد كان هذا الدور يخضع لرقابة موظفى مكتب شئون الثقافة المحلية التابع لوزارة الخارجية، وتم تفعيله بتوزيع الموارد على أولئك الموالين للأمة. وبنهاية التسعينيات بدت

(٦١) ألكزاندروس كونتس وجوجريوس بافلو، سطحى وعديم النفع وخطر من الناحيـــة القوميـــة، البريـــد الشرقى الاقتصادى، ٧ يوليو، ١٩٩٤، صفحات: ٣٥ – ٣٦.

السياسات المحلية للولاية كأنها تدور حول قضايا التنمية الاقتصادية، وهو ابتعاد ملحوظ عن ممارسات العقود السابقة، عندما كان مركز الجاذبية فى الوحدة الوطنية والتضامن العرقى. لقد أجبرت الضغوط التى صاحبت السعى إلى الاستخدام المثمر لأموال إعادة الهيكلة، أجبرت سلطات الولاية على العمل فى إطار شروط وأولويات تنموية فرضتها السياسة التى أقرها الاتحاد الأوروبى لإعادة الهيكلة، وعملت هذه الضغوط أيضًا على ضرورة إبعاد السياسات الإقليمية عن الشئون الوطنية التقليدية واهتمامات السياسة الخارجية، وسعت السلطات الإقليمية وسلطات الولاية، بوضوح، إلى التفرقة بين القرارات والاستراتيجيات التنموية، وشبكات المصالح المحلية التى نشأت حول مبدأ تضامن الأمة اليونانية. نستطيع القول إنه فى إطار السياسات الإقليمية التى تطلبتها إدارة الأموال التى خصصها الاتحاد الأوروبى لإعادة الهيكلة، نشأ نوع من الأقلمة للقضايا التى تتصل بالأقلية، أى: بدأ التعامل معها – على نحو متزايد – على أنها من أمور المواطنة والتنمية، وليس من خلال رؤية المصلحة القومية والسياسة الخارجية التى سارت على هديها الدولة فى منهجها فى معالجة هذه القضايا حتى ذلك الحين.

إن التغييرات الإقليمية والمؤسسية – إلى جانب أنها مؤشر على وجود تغيير جوهرى فى سياسة الدولة نحو المناطق الحدودية – أصبحت أيضًا تحمل معها خطابًا سياسيًا جديدًا وإطارًا معياريًا مرجعيته السياسة الأوروبية. لقد شجع الاتحاد الأوروبى – وهو كيان محايد متعدد الثقافات – على تسهيل قبول الإصلاحات، ومقاومة الضغوط القومية، والوصول إلى مفاهيم متنوعة لـــ "أوروبا"، فقد أعلن الاتحاد الأوروبى منذ البداية التزامه القوى بحكم القانون، وبهذا الإيمان راح الاتحاد الأوروبى يقدم الموارد الرمزية والأيديولوجية التى صادفت هوى لدى المنتخبين من المسيحيين والمسلمين فى تراقية، فى سعيهم إلى تأكيد شرعية أعمالهم فى مواجهة الضغوط التى يشكلها القوميون. وعلى النقيض الواضح من الماضى القريب، كانت اللغة التى استخدمتها الولاية والسلطات الإقليمية تدور كلها

حول المساواة أمام القانون، والحقوق المدنية، والتنوع الثقافي، التي كانت واضحة في مرات كثيرة تم فيها تفعيل مبدأ "المساواة أمام القانون – المساواة أمام مبدأ المواطنة"، بالإضافة إلى الاحتكام إلى الوحدة الوطنية. وفي منتصف التسعينيات رفض نائب حاكم الولاية والسكرتير العام للتنمية والاستثمارات الشعبية في رودوفة (الذي كان مسيحيًا) قوانين الحظر التعسفية ووصفها بأنها "شيء من الماضي"، ومن قوله: "لا نستطيع حرمان المسلمين من حقوقهم، كما كانت تفعل الحكومات السابقة، فهم اليوم مواطنون يونانيون. نحن نعيش اليوم في عصر الاتحاد الأوروبي، وعلينا أن نعمل على حل كل مشكلة؛ لكي نشجع المواطنين على الانصياع للقانون"[٦٢]، ومنذ ذلك الحين نجد أن الولايات والموظفين الإقليميين يدخلون المرجعيات النوعية إلى عملية التحديث الاجتماعية – الاقتصادية؛ المعاملة بالمثل، والكفاءة الإدارية، بوصفها مبادئ أساسية تدافع عن أعمال المؤسسات دون القومية في أوروبا المعاصرة، هذا ابتعاد ملحوظ عن الأولوية التي لا نقاش فيها للوحدة الوطنية التي اندفع إلى خدمتها الموظفون في السابق.

لقد رأت الأقلية في الاتحاد الأوروبي نظامًا خارجيًا يوفر لها الحماية والدعم، وعززت الإصلاحات والمؤسسات الإقليمية من هذا الرأي، وبدا أيضًا أن هذا الاتحاد يضمن عدم المساس بالتغييرات، وأنه يمنع اليونان "من العودة بالزمن إلى الوراء، إلى النظام القديم". خففت هذه الرؤية أيضًا من المخاوف القديمة للأقليات من الانصهار الذي قد يزداد مع ازدياد المشاركة في مؤسسات الدولة اليونانية، في الوقت نفسه نجد أن هذه المشاركة لا تبدو دفاعًا عن الانصهار مع ضرورات الاندماج الكامل في بنية المواطنة الأوروبية، ومن الملاحظ أن الرجوع المتكرر – في الآونة الأخيرة – إلى الاتحاد الأوروبي كإطار معياري بديل وإطار خارجي لتوفير الحماية، إنما جاء بتشجيع من الاحتكام إلى بنود معاهدة لوزان، وقد وضعت

(٦٢) مقابلة، "كوموتينو"، ٢٩ مايو، ١٩٩٥.

معاهدة لوزان حماية الأقلية فى إطار العلاقات الثنائية بين الدولة التركية واليونانيـــة، مما يضع موقف الأقلية وسلامتها أمام مد تلك العلاقات البينية وجزرها.[٦٣]

لقد بدا أن الاتحاد الأوروبى يضمن للأقلية تنوعها العرقى – الثقافى، وحقوقها السياسية، وهى متطلبات أساسية للانصهار الاجتماعى والمشاركة السياسية، محليًا تبدى ذلك فى التحرك نحو استقطاب التمويلات الإقليمية، وعبّر عن ذلك عضو فى أقلية فى الحكومة المحلية الذى صرح قائلاً: ولا تُوجد عنصرية فى أوروبا، طالما كنت مسئولاً عن أداء واجباتك تجاه الدولة[٦٤]، وهو تصريح يدل على الانقطاع الكامل عن تصريحات سابقة كانت تتحدى الدولة منذ عشرة أو خمسة عشر عامًا مضت، وليست هذه فكرة مجردة، بل هى فكرة تنشأ عن جيل جديد من قادة الأقلية، ظهر من خلال ممارسة السياسة المحلية فى الولايات فى العقد الأخير، وراح يتبنى مقاربة أكثر براغماتية واعتدالاً، تركز على مشكلات معينة من خلال مؤسسات الحكومة المحلية، التى بدأت تفهم أن عملها هو المشاركة فى حل مشكلات الأقلية أيضًا، مع ما ينطوى عليه ذلك من تضاد مع الموقف المتصلب لقادة الأتراك القوميين منذ عقد مضى من الزمان.

العرقية وإعادة الهيكلة الإقليمية وتوسع الاتحاد الأوروبى فى بلغاريا الشيوعية السابقة:

لم تكن الإصلاحات الإقليمية وسياسات الأقلية فى بلغاريا منبتة الصلة عـــن إعادة هيكلة الاقتصاد السياسى ليتسق مع الديمقراطية والسوق، خلال أغلب سنوات التسعينيات من القرن العشرين، وفى أعقاب التحول أبقت الدولة على الكثيـــر مـــن مؤسساتها دون القومية، بما فى ذلك عدد كبير من المحليـــات (مجموعهـــا ٢٦٢)،

---

(٦٣) للحصول على ملخص لبنود اتفاقية لوزان انظر: كريستوس روزاكيس "الحماية الدولية للأقليات فـــى اليونان"، فى كيفين فيثرستون وكوستاس ايفانتس (تحرير)، اليونان فى أوروبـــا المتغيـــرة، مانشـــستر: مطبعة جامعة مانشستر، ١٩٩٦.

(٦٤) مقابلة، "كوموتينو"، ٢٤ أبريل ٢٠٠٥.

وتسع مناطق، كمكونات أساسية لحكومة محلية، وتشمل هذه الحكومة المحلية مؤسسات كانت تدار مركزيًا ولا تملك أية موارد؛ لذا منح قانون ١٩٩١ فى تنظيم الحكومة والإدارة الذاتية، صلاحيات واسعة النطاق للمحليات، مثل: التصريح بالبناء وتنمية المناطق وإدارة الاقتصاد المحلى والبيئة والصحة والتعليم والخدمة الاجتماعية وسلطة إنشاء ميزانية مستقلة وإعادة الممتلكات والحق فى المشاركة بصورة مستقلة فى النشاط الاقتصادى.[٦٥] وبينما أصبحت المحليات – من حيث المبدأ – قادرة على معالجة المشكلات المحلية والإيفاء بالحاجات الإقليمية، فقد واجهت فى التطبيق نقصًا حادًا فى عوائد التحويلات المركزية.[٦٦] فى الوقت نفسه نجد أنها لم تكن تتمتع بالقدرة الكبيرة على استغلال الاقتصاد المحلى والإقليمى؛ رغبة فى خلق مصادر دخل مستقلة، بقيت المشروعات الإقليمية الكبيرة حتى ١٩٩٦ تخضع لإدارة مركزية. لقد أثرت أزمة ما بعد النظام الشيوعى التى حلت الحكومة المحلية والاقتصاد تأثيرًا كبيرًا على المناطق التى يسكنها الأتراك المسلمون وهى مناطق لم يمسها التطوير، وكان الاقتصاد المحلى والحكومات المحلية تعتمد اعتمادًا كبيرًا على معونات الحكومة المركزية، مما تسبب فى حدوث الانحدار فى الاقتصاد الزراعى والصناعى. كانت بلغاريا تُسمى حتى عام ١٩٩٦ بـ"الدولة الشيوعية التى لم يمسها التطور"، وبقيت سنوات – حتى بعد سقوط الشيوعية – استمر يسيطر عليها الحزب الشيوعى الذى اتخذ لنفسه اسم "الحزب الاشتراكى البلغارى (BSP)".[٦٧] فى تلك الفترة تمكن الحزب البلغارى الشيوعى

---

(٦٥) تم نشر قانون الإدارة المحلية فى جريدة الحكومة، عدد رقم ١٩٩١/٧٧، وأعيد نشره فى مجلد باسم الإصلاح الإدارى والإقليمى، والمركز القومى للتنمية الإقليمية وسياسة الإسكان، صوفيا: فوركم، ١٩٩٥، صفحات: ١١٧ – ١٤٤.

(٦٦) بين عامى ١٩٨٩ – ٩١، نقصت العائدات المحلية الفعلية فى منطقة هاسكوفو (حيث تنتمى منطقة كورديسالى) بنسبة ٥٠%، ورغم أنها زادت اسميًا بمعدل ٢٤ %، فإن التضخم فى الفترة نفسها كان بنسبة ٤٣٨ %. انظر: "الظروف السوسيواقتصادية ومنظورات المحليات مع السكان المختلطين عرقيًا ودينيًا من منطقة هاسكوفو"، صوفيا: "النادى الاقتصادى، ٢٠٠٠"، ١٩٩٢، صفحات: ٢٨ – ٣١.

(٦٧) كايرل دريزوف، "بلغاريا: الانتقال يأتى دورة كاملة، ١٩٨٩ – ١٩٩٧" فى جيفرى برديهسام وتوم جالاغر (تحرير)، التجربة مع الديمقراطية، لندن: رتلدج، ٢٠٠٠، صفحات: ١٩٥ – ٢١٨.

من فرض سيطرته على النظام السياسى، ورغم تبنى بلغاريا لإصلاحات فى اقتصادها أصر أعضاء الحزب الشيوعى على الحفاظ على الدولة المركزية ودورها المحورى فى إدارة الاقتصاد. فلقد أقر دستور ١٩٩١ الذين كانوا هم أنفسهم من القائمين على صياغته، الحكم الذاتى المحلى، ولكنه عارض فى الوقت نفسه وجود كيانات إقليمية مستقلة.[٦٨] قامت هذه الإصلاحات بتعليق الخصخصة وإضعاف المركزية، بفضل قرارات الإنتاج والتوظيف، ووضعتها فى أيدى مديرى المشروعات الإقليمية الكبيرة التى واصلت تلقى أموال التمويل وبعض القرارات الإدارية من الحكومة المركزية، تحت إشراف كبار موظفى الوزارات. وفى عام ١٩٩٠ قررت الحكومة إغلاق الورش الفرعية فى المناطق الريفية التى تسكنها الأقليات، مما أدى إلى تفاقم البطالة بين الأقلية التركية؛ وذلك من أجل الإبقاء على الإنتاج فى المصانع غير الربحية فى المناطق المركزية، حيث كان أغلبية الموظفين من أصول بلغارية.[٦٩] كانت السلطات المحلية الحكومية متركزة فى أيدى حركة الحقوق والحريات التابعة لحزب الأقلية (MRF).[٧٠] فى أكثر من عشرين إدارة محلية، وفى عدة مئات من التجمعات الطائفية التى تسيطر عليها – من الناحية السكانية – الجاليات التركية والمسلمون الذين يتحدثون اللغة السلافية. على أن المؤسسات الاقتصادية والإدارية الإقليمية فى هذه المحليات، وحتى عام ١٩٩٦ كانت تحت هيمنة التراث الذى خلفه الشيوعيون فى الثمانينيات.[٧١] لقد

---

(٦٨) دريزوف "بلغاريا: التغيير يأتى دورة كاملة"، ص: ٢٠٥.

(٦٩) بغ وبكلز، "المؤسسات والشبكات الاجتماعية والعرقية"، صفحات: ١٣١ – ١٣٣.

(٧٠) فى انتخابات عام ١٩٩١ المحلية فى بلغاريا كسب ممثلو حركة الحقوق والحريات MRF عدداً قليلاً من المقاعد فى ٢٨ مجلس محلى، بالإضافة إلى انتخاب عدد كبير من العمد فى ٦٥٣ مجلس قروى (دوغان ١٩٩٥). وفى عام انتخابات عام ١٩٩٩ المحلية، كسبت ٧,٤ % من التصويت والعمد المنتخبين فى ٢٢ وحدة محلية. انظر: "المرقب الدستورى"، النشرة الدستورية لشرق أوروبا، ٨، عدد ٤، خريف ١٩٩٩.

(٧١) يستفيد هذا الجزء استفادة كبيرة من مقال ضيا أناغنستو "التراث القومى والمسارات الأوروبية: العملية الليبرالية لما بعد الشيوعية وسياسات الأقلية التركية فى بلغاريا"، دراسات جنوب شرق أوروبا والبحر الميت ٥، عدد ١، يناير ٢٠٠٥، صفحات: ٨٧ – ١٠٩.

اعتمد الحفاظ على المؤسسات الاقتصادية المتصلة أسبابها بالإدارة المركزية، ومن ثم عزز التعاون بين حكومة اشتراكية و*كوادر* شيوعية سابقة، تتكون من مديرى المشروعات وكبار موظفى الحزب وموظفى القطاع العام، الذين أبقوا على مناصبهم الكبيرة فى إدارات الاقتصاد الإقليمى والإدارة المحلية، وشملت هذه التصنيفات الكثير من المشاركين فى الحملة القسرية لتغيير الأسماء فى الثمانينيات، ممن لهم صلات قوية بالقوميين البلغار فى المنطقة، ورأوا أن حركة الحقوق والحريات قوة انفصالية تهدد وحدة الدولة، وكانوا قادرين على حشد الدعم المحلى واسع النطاق للحزب الاشتراكى المركزى، فى مقابل تدفق مستمر لموارد الدولة وتوفير الوظائف التى حصل عليها البلغاريون. كان ذلك تنظيمًا عمليًا مكنهم من حماية المميزات والسلطة الموروثة. لقد أصبحت هذه الرابطة المركزية – المحلية التى تتبدى فى الحياة الحزبية جسرًا للتواصل مع الماضى، ومع منطق سياسى معروف، تصور أن المحافظة على الإدارة المركزية والبنيات الاقتصادية شرطٌ للدفاع عن الوحدة البلغارية وسلامة أراضى البلاد. [٧٢]

إن استمرار القومية البلغارية جنبًا إلى جنب مع المؤسسات الاقتصادية الإقليمية التى تتصل أسبابها بالمركز والمتجسدة فى الحكم الاشتراكى، قد حدّ من قدرة حركة الحقوق والحريات MRF على تمثيل مشكلات الأقلية التركية والسعى إلى حلها من خلال الحكومة المحلية، وقد أعدت هذه الاستمرارية المسرح لتوترات حادة بين حركة الحقوق والحريات، والحزب الاشتراكى؛ من أجل السيطرة على الموارد والوظائف وتوزيعها، وأيضًا على حقوق الأقلية الدينية واللغوية، وجميع القضايا التى دعمت التوترات المركزية – المحلية والبين طائفية عبر الخطوط العرقية. ولقد أدى المزج بين القومية والمركزية بحركة الحقوق والحريات إلى أن تميز منهجها فى الإصلاح عن منهج الاشتراكيين، الذى هو من نواحٍ أخرى أكثر اتساقًا مع اهتمامات المسلمين ومشكلاتهم ومحلياتهم. لقد كانت حركة الحقوق

---

(٧٢) أناغنوستو "الميراث القومى والمسارات الأوروبية"، ص: ٩٩.

والحريات تشجع الحزب الاشتراكى البلغارى BSP وطريقته فى إعادة الهيكلة، طالما كان يلعب دورًا مركزيًا للدولة فى الخدمة الاجتماعية، وأيضًا فى دعم قطاعات معينة فى الاقتصاد. فى الوقت نفسه نجد أن انتشار القومية فى المؤسسات الممركزة فى الاقتصاد الإقليمى، والتى أقرها الحزب الاشتراكى البلغارى حتى عام ١٩٩٦، قد دفع بممثلى الأقلية إلى معارضة إدارة الدولة للاقتصاد، لقد كانوا يرون أن الدولة عائق كبير أمام التمثيل السياسى للأقلية، وأمام التنمية الإقليمية وحتى أمام الديمقراطية.[٧٣] والحق أنه فى منتصف التسعينيات كانت حركة الحقوق والحريات تعلى الصوت بمطالبتها بالتوسع فى الحكم الذاتى، وبالتخلص من المركزية على المستوى دون الدولة. كما كان لأحزاب الأقلية فى جميع أنحاء شرق وسط أوروبا مطالب مماثلة، ووجدت مرجعيتها فى التراث الممركز لاشتراكية الدولة التى كانوا يدعون إلى التخلص منها واستئصالها. [٧٤]

ونظرًا للجذور المشتركة فى الحركة الانشقاقية التى ظهرت فى أواخر الثمانينيات، تعاون اتحاد القوى الديمقراطية UDF اليمينية، وحركة الحقوق والحريات MRF كلاهما على معارضة التراث الشيوعى معارضة قوية، وآمنا معًا بالتخلص من المركزية، وبالإصلاحات التى تتبع السوق الموجه كوسيلة (أو وسائل) للنهوض بالتنمية. ولما كانت النزعة القومية فى نظر الليبراليين فى اتحاد القوى الديمقراطيةUDF، من بقايا الشيوعية، وواجهة من واجهات الحزب الاشتراكى البلغارى BSP للإبقاء على الدولة المركزية والمؤسسات الاقتصادية للنظام السابق، فقد انضم الليبراليون فى اتحاد القوى الديمقراطية UDFإلى حركة الحقوق والحريات MRF للأصوات الداعية إلى شجب سياسات الحزب الاشتراكى البلغارى BSP ذات الصبغة القومية فى المناطق التى تختلط فيها الأعراق، ومنذ

---

(٧٣) أحمد دوغان، تحليل سياسى للموقف قبل الانتخابات والموقف بعدها"، مجلة آى سفوبودى، عدد ١٣، ٣١ مارس ١٩٩٥.

(٧٤) أنتونى غالوبوف، "السياسات المحلية بين الحكم الذاتى والإدارة المركزية"، بروفو آى سفوبودى، عدد ٣٤، سبتمبر ١٩٩٥، ص: ٢.

ذلك الحين أصبح مطلب تعرية المؤسسات الشيوعية من الدوافع الرئيسة للإصلاحات الاقتصادية التى كان يسعى إليها اتحاد القوى الديمقراطية.(٧٥) وكترياق لمركزية الدولة أو القومية، دعم اتحاد القوى الديمقراطية التخلص من المركزية وإعادة هيكلة السوق، التى كان يُنظر إليها من خلال وجهة نظر الخصخصة التى كانت تهدف إلى التخلص من دور الدولة المركزية فى الاقتصاد.(٧٦) وقد تبدى هذا المنهج فى الإصلاح الذى حدث فى أثناء ولايته القصيرة فى السلطة من عام ١٩٩١ – ٢، التى بدأت بإنهاء وجود الجمعيات الزراعية المملوكة للدولة، وإعادة الأرض إلى مالكيها الأصليين.(٧٧) ومن خلال التخلص الجذرى من إدارة الدولة والمؤسسات الاقتصادية الإقليمية الممركزة، التى استقرت بها الشيوعية والنزعة القومية، فقد سعى الإصلاح الزراعى إلى تعرية التراث الشيوعى من حيث بدا أنه الأقوى فى الريف.(٧٨)

كانت انتخابات عام ١٩٩٧ نقطة تحول؛ لأنها أدت إلى وصول اتحاد القوى الديمقراطية UDF إلى سدة الحكم، والتى عملت على الإسراع فى إعادة هيكلة السوق وخصخصة التجارة، ووقعت على اتفاقية الشراكة البلغارية مع الاتحاد الأوروبى فى عام ١٩٩٩، كخطوة أولية نحو الحصول على العضوية. وفى النصف الثانى من عقد التسعينيات، أصبحت عملية إعادة هيكلة المؤسسات الاقتصادية الموروثة الممركزة المكان الطبيعى لصراع حاد بين حركة الحقوق والحريات MRF واتحاد القوى الديمقراطية UDF، وكما صرح (دوغان) زعيم حركة الحقوق

---

(٧٥) دريزوف "بلغاريا: التغيير يأتى دورة كاملة"، ص: ٤١٦.

(٧٦) جون بل، "العملية الديمقراطية والمشاركة السياسية فى بلغاريا بعد الشيوعية،" فى كارين دايويشا وبروس باروت (تحرير)، السياسة والسلطة والنضال من أجل الديمقراطية فى جنوب شرق أوروبا، كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٧، صفحات: ٣٧٤، ٣٧٨.

(٧٧) مايا كيليان، "تحول الزراعة" فى جاك كونن – هثر (تحرير)، بلغاريا على مفترق طرق، نيويورك: دار نشر نوفا للعلوم، ١٩٩٦، صفحات: ٣٧٣ – ٣٧٨.

(٧٨) جيرالد كريد، "تدجين الثورة،" مطبعة جامعة بنسلفانيا، ١٩٩٨، ص: ٢٣٧.

والحريات، كان هذا الصراع أكثر قسوة من الصراع الذى سبقه مع الاشتراكيين.(٧٩) فبذور هذا الصراع نجدها فى الإصلاحات الزراعية التى تمت بين عامى ١٩٩١ و ١٩٩٢، والتى أدت بحركة الحقوق والحريات إلى أن تسحب دعمها لحكومة اتحاد القوى الديمقراطية UDF برئاسة فيليب ديمتروف، احتجاجًا على تصرفات هذه الحكومة.(٨٠) وكانت الآثار العامة للإصلاح متباينة إقليميًا، فإن التخلص من المزارع الجماعية قد أعاق الإنتاج حقًا، وإذا أخذنا فى الحسبان تراث الدولة الاشتراكى، فإن هذه الإصلاحات قد أدت إلى معدلات بطالة كبيرة بين الأتراك العرقيين مقارنة بالبلغاريين.(٨١) ورغم أن الخلاف بين حركة الحقوق والحريات واتحاد القوى الديمقراطية الليبرالى كان يبدو كأنه يدور حول طبيعة إصلاح السوق وإيقاعه خلال عقد التسعينيات، قد تطور إلى صراع خطير حول بعد الإصلاح الاقتصادى، مع دلالات مهمة متصلة بالمؤسسات المحلية للدولة المركزية.

يقوم منهج الليبراليين على القضاء على المركزية الاقتصادية، كما ظهر فى الإصلاح الزراعى، فى فرض استراتيجية شاملة تقوم على الخصخصة السريعة، وكف يد الدولة عن التدخل فى الشأن الاقتصادى، سوف تدور عجلة التنمية من خلال نشاط القطاع الخاص وقطاع الأعمال والمؤسسات الحكومية المحلية، وهى المؤسسات التى سوف تتولى البحث عن مصادر تمويل مستقلة؛ لتنشيط الاستثمار، على أن هذا المنهج لم ينتبه إلى العيوب المؤسسية الموروثة فى المحليات التى يسكنها فى الأغلب الأعم أقلية نشأت على بنية أساسية أضعف من البنية الأساسية للدولة ككل.(٨٢) وفى برنامجها البديل للإصلاح تبنت حركة الحقوق والحريات

---

(٧٩) أحمد دوغان، إصلاح النموذج السياسى البلغاري: حل المشاكل الحقيقية أم دعم دكتاتورية العصابات مجلة التسامح، عدد ٢٥، 1999a.

(٨٠) بل، "التحول الديمقراطى والمشاركة السياسية"، ص: ٣٦٩.

(٨١) بغ وبكلز، "المؤسسات والشبكات الاجتماعية والعرقية"، ص: ١٣٥.

(٨٢) بيتر ميتيف، "علاقات الانسجام واللا انسجام فى الحياة اليومية للمسيحيين والمسلمين فى بلغاريا"، فى بيتر ميتيف (تحرير)، علاقات الانسجام واللا انسجام بين المسيحيين والمسلمين فى بلغاريا، صوفيا: المركز الدولى لدراسات الأقليات والعلاقات عبر الثقافية، ١٩٩٥، ص: ٢٠٥ – ٢٠٦.

MRF استراتيجية تهتم أكثر بالشأن الإقليمى، وتستطيع من خلاله الدولة المركزية أن تتولى القيام بدور أساسى فى توجيه التنمية الاقتصادية ودعمها فى المحليات البعيدة.(٨٣) لقد رفض اتحاد القوى الديمقراطية مطالب حركة الحقوق والحريات فى مساعدة الدولة، معتبرة المطالب من بقايا العقلية الشيوعية التى لا ترغب فى الاتساق مع شروط السوق ونظام الإصلاح. وبينما تعطى الدور للدولة المركزية فى تعزيز التنمية المحلية، فإن حركة الحقوق والحريات تنشد التخلص التام من المركزية، فى إطار الدولة البلغارية، ولكن على نحو متزايد، بطريقة تطمح إلى تحديد الوحدات الاقتصادية الإقليمية والسياسية عبر خطوط المجتمع العرقية. إن برنامج حركة الحقوق والحريات لعام ٢٠٠١ يؤكد على سلطة الحكومة المحلية فى تقرير وتصور الاستراتيجيات التنموية المناسبة للظروف المحلية. مثل هذه الأجندة الإقليمية من جانب حركة الحقوق والحريات تُرى على أنها قابلة للتطبيق نظرًا للتدفق المتوقع لتمويلات الاتحاد الأوروبى للمناطق العرقية الفقيرة.(٨٤)

• ومنذ عام ٢٠٠٠ وحتى اليوم، أسهم وضع بلغاريا كدولة مرشحة لعضوية الاتحاد الأوروبى فى أن تصبح دولة مستفيدة استفادة مباشرة، ليس فقط من المعونات البولونية الهنغارية لإعادة بناء اقتصادها PHARE، ولكن أيضًا من البرنامج الخاص بالدول المرشحة للعضوية للتنمية الزراعية والريفية SAPARD، وبرنامج السياسات الهيكلية لما قبل العضوية ISPA، استعدادًا لتلقى التمويل المخصص للهيكلة، الذى يأتى مع الحصول على العضوية الكاملة.(٨٥) وفى إطار

---

(٨٣) غلبى رجب، "الثقة فى الرصيد لـــه حدود"، مجلة برافا آى سفوبودى، العدد ١، ٥ يناير ١٩٩٥، ص: ٣.

(٨٤) بلغاريا – أوروبا: طريق غير قياسى للتنمية، برنامج تحالف حركة الحقــوق والحريـــات MRF مـــع الاتحاد الليبرالى، ١٧ يوليو، ٢٠٠١، http://www.dps.bg.

(٨٥) ترمز كلمة "PHARE" إلى مصطلح بولونيا – المجر؛ محاولة لإعادة البناء الاقتصادى، وكما يشير الاسم فقد كان المصطلح موجهًا فى الأصل إلى بولندا والمجر، ولكنه توسع فيما بعـــد وشـــمل الـــبلاد الشيوعية السابقة، بوصفها الشكل الأساسى للمساعدة القادمة من الاتحاد الأوروبى للدول الشيوعية. إن الأسماء الكاملة لبرامج التمويل المخصصة لمساعدة الدول غير الأعضاء على الدخول فى عـــضوية =

شراكة الوصول إلى العضوية وقطاع سياستها الإقليمية، أنشأت الحكومة البلغارية ست مناطق تخطيط تتقابل مع NUTS II level [٨٦] وأحيت المقاطعات الثمانية والعشرين ما قبل عام ١٩٨٩ (المعروفة فى السابق بأوكروزى، والآن أوبلاستى، تشكل هذه الكيانات المحلية والوطنية الحكومية العناصر الأساسية المكونة لإدارة الدولة، يديرها محافظون تعينهم الحكومة المركزية، وممثلون عن الوزارات المركزية، ويعد الممثلون للوزارات المركزية الفاعلين الرئيسين فى السياسة الإقليمية التى تم تنسيقها مسبقًا على أساس قومى، من أجل تفعيل أموال التمويل التى يمنحها الاتحاد الأوروبى للدول المرشحة لعضويته. وفى إطار قانون التنمية الإقليمية،[٨٧] يقوم مجلس التنمية الإقليمية التابع لمجلس الوزراء – وهو هيئة شبه وزارية – بالتنسيق ومراقبة الخطة الوطنية للتنمية الإقليمية للفترة بين ٢٠٠٠ و ٢٠٠٦ .[٨٨] وضمن سمات غالبية دول وسط أوروبا وشرقها التى انضمت مؤخرًا إلى الاتحاد الأوروبى والمرشحين للعضوية،[٨٩] يبدو أن مثل هذا الكيان الذى تديره الحكومة المركزية يتماس فى الكثير مع منهج الليبراليين ذى الاتجاه المركزى القومى للتنمية الاقتصادية المحلية المشار إليه فيما سبق. فمنذ عام ٢٠٠١ (وحتى كتابة هذا المقال) كانت حركة الحقوق والحريات MRF شريكًا أحدث فى حكومة الائتلاف للحركة القومية لسايمون ٢ (NMSV)، وكانت تشرف على وزارة الزراعة، وهى قطاع حساس وأساسى فى حياة الأقلية ولسياسة الاتحاد الأوروبى أيضًا. ومن هذا الموقع من السلطة الوطنية، طرح قادة حركة الحقوق والحريات

الاتحاد الأوروبى هى "برنامج الجمعية الخاصة للتنمية الزراعية والريفية (SAPARD)، واتفاقية السياسات الهيكلية للتهيئة لعضوية الاتحاد الأوروبى (ISPA)."

(٨٦) قرار مجلس الوزراء رقم ١٤٥، ٢٧، يوليو ٢٠٠١.

(٨٧) منشور فى ستيت جازيت، عدد ٢٩، ١٩٩٩.

(٨٨) جوليان بوف، "بلغاريا: إزاحة المركزية وتحديث الإدارة العامة،" فى التحكم فى اللامركزية وإصلاحات الإدارة العامة فى وسط أوروبا وشرقها ، بودابست: مبادرة الإصلاح العام للحكومة وجهاز الحكومة المحلية، ٢٠٠٢، ص: ٩٧.

(٨٩) انظر: جيمس هيوغ، وجويندلين ساس، وكلير غوردون، "الأوربة والأقلمة فى الاتحاد الأوروبى"، ص: ١٦٩.

MRF استراتيجيتهم الخاصة فى التنمية والاستثمار، فى سياق السعى إلى تفعيل الأموال التى يقدمها الاتحاد الأوروبى للدول المرشحة لعضويته فى المستقبل فى المناطق ذات الخليط العرقى التى تقع تحت إدارتها، ما تضعه على رأس قائمة أجندة الحزب.[٩٠]

وبين رؤية الليبراليين لاستراتيجية تنموية قومية، ومنهج الاشتراكيين فى إطار الدولة القومية التقليدية، قامت حركة الحقوق والحريات بتعزيز سياسات متميزة تدعم الأقلية، مما ينشئ صلة قوية بين المناطق الإقليمية والجماعة العرقية. وعلى نقيض تصور اتحاد القوى الديمقراطية للاتحاد الأوروبى بوصفه قاطرة التحديث الاجتماعى – الاقتصادى، فإن حركة الحقوق والحريات ترى أنه الضمان الحقيقى الوحيد للهوية العرقية، التى هى فى السياق الأوروبى لم تعد عيبًا أكثر منها "ميزة استراتيجية"[٩١]، وبينما تركز حركة الحقوق والحريات على دمج الأقليات فى المجتمع البلغارى، فإنها فى السنوات القليلة الماضية قد أعلنت عن أن الحفاظ على الهوية العرقية لا يقل أهمية عن الدمج نفسه (دوغان، "بروغرامنا Programna")، وقد ذكر دوغان فى معرض شجبه للقومية العدوانية أن – وفى خضم التكامل الأوروبى – "علينا نحن الأقلية التركية أن ننشد القومية المعتلة ... من أجل الحصول على اعتراف بهويتنا الوطنية على أساس القيم الليبرالية التى يدين بها المجتمع الأوروبى".[٩٢] كان دوغان يطمح إلى إنشاء حركة الحقوق والحريات؛ ربما لينال القبول كلاعب على الساحة الأوروبية. وكان دوغان ينصح – وهو الزعيم المقبول دوليًا – بأنه بدون مشاركة حركة الحقوق والحريات، فإن بلغاريا "لن يكون لديها متطلب الاستقرار الداخلى، والثقل الخارجى لفتح الأبواب

(٩٠) انظر: حديث أحمد دوغان فى المؤتمر القومى الخامس فى حركة الحقوق والحريات MRF، صوفيا، ١٥ – ١٦ فبراير ٢٠٠٣، www.dps.bg

(٩١) أحمد دوغان، التنمية والتمييز والتمييز المضاد، 'Prava I Svobodi 2002' فى http://www.dps.bg

(٩٢) أحمد دوغان، "علينا أن نكون معتدلين،" مجلة برافا سفوبودى، يوليو ١٩٩٩.

أمام الطارق الأوروبى"[٩٣]، وبينما تقبل حركة الحقــوق والحريــات MRE مبــدأ الوحدة الوطنية، فإنها لا تزال تتحدث عن بلغاريا بوصــفها الدولــة ذات التعدديــة العرقية، وأن هذه التعددية التقليدية الوطنية الوحدوية تعجب الأقلية التركيــة، ممــا يساعد على دعم الاستراتيجيات السياسية والمجتمعية.[٩٤]

استنتاجات: تكامل الاتحاد الأوروبى والتنمية الإقليمية وسياسات المسلمين فى جنوب شرق أوروبا:

لقد أصبح التوجه نحو الأقلمة Regionalization التى ساعد عليها النشاط الأوروبى الملح نحو الوحدة، من عوامل تغير الأهمية التاريخية للمناطق الحدودية التى كانت تنشأ من طبيعتها التقليدية بوصفها قلاعًا منيعة للوحدة الوطنية، وبيئات مميزة لبناء الأمة، لقد تبدت هذه الأهمية التاريخية أكثر ما تبدت فى دول جنوب شرق أوروبا، فمن جهة اتضحت معالم الأقلمة *Regionalization* بسبب سياسات الوحدة بين الأقطار الأوروبية والتوسع فيها شرقًا وغربًا، وأيضًا بفعل عمليات التكامل التى حدثت فى الأسواق الأوروبية حتى أصبحت أوروبا سوقًا واحدًا، كانت هذه كلها من العوامل المساعدة على استكمال الإصلاح الداخلى؛ لأنها ساعدت على توفير المتطلبات الاقتصادية المهمة؛ من حيث الاستخدام الفعال للموارد الإدارية وأموال الهيكلة بغية النهوض بالتنمية وتحقيق الاندماج فى السوق، ولا تتطلب مثل هذه السياسات والعمليات تغيرات مؤسسية بعينها فى الكيانات دون الوطنية، فهذه الكيانات تتألف فى الواقع من قوى داخلية معقدة متصلة الوشائج بتراث كان موجودًا قبلها، وبعملية ديمقراطية جرت بالفعل، وتفاعلات وصراعات حزبية داخلية.

ومن جهة أخرى تأثرت الإصلاحات المتصلة بالأقلمة والجدل السياسى المتصل بها بضغوط من أجل الاعتراف بالتنوع العرقى، فقد أفصحت الأقليات عن شكها فى الإصلاحات، مدفوعة فى ذلك بقيود اقتصادية إقليمية، وإصلاحات

---

(٩٣) دوغان، *Programna deklaratsia na Dvizhenje za, Prava I Svobodi 2000.*

(٩٤) دوغان الوسطية.

مؤسسية، وسوء استغلال الأموال المخصصة للهيكلة فى بعض الأحيان، ففى بعض الحالات كانت الأقلية تطرح مطالبها الخاصة فى الحصول على حكم ذاتى والتخلص من المركزية على أساس المجتمع العرقى.(٩٥) وبينما نجد أن المطالب الإقليمية والعرقية للأقليات لم يكن لها غير تأثير ضعيف على الإصلاحات المتصلة بالتخلص من المركزية فى شرق الوسط والجنوب الشرقى CESE(٩٦)، فإن هذه العملية الإصلاحية تظل بعيدة عن الكمال. وبين التأثيرات النابعة من السياسات والعمليات الأوروبية، والنشاط النابع من القاعدة الشعبية والذى يؤكد على التنوع الإقليمى والعرقى، تبحث الحكومات الوطنية عن سياسات متنوعة، وإصلاحات التكيف واستراتيجياته.

بالإضافة إلى تحقيق إصلاحات وسياسات مؤسسية معينة، فقد وفرت الوحدة الأوروبية والتوسع فيها موارد اقتصادية ونوعية، مكنت الحكومة الوطنية من إعادة تحديد سياساتها تجاه الأقليات فى المناطق الحدودية فى جنوب شرق أوروبا. ولقد عرض الكاتب فى الصفحات السابقة من هذا المقال صورة وصفية عامة لعمليات الهيكلة التى جرت فى المناطق الحدودية التى تسكنها الأقليات فى اليونان وبلغاريا، وتوفر على دراسة نتائجها على السياسات والهوية الإسلامية (التركية فى الأساس). وفى سياق الوحدة الأوروبية والتوسع فيها، يجادل هذا المقال بأن القيود والموارد الإقليمية الاقتصادية أفضت بصورة أساسية إلى أولوية مختلفة، وأنواع من الخطاب السياسى أفادت فى توجيه سياسة الحكومة المركزية فى اتجاه المناطق الحدودية التى تسكنها الأقلية المسلمة، وقد عملت هذه الأولويات وأشكال الخطاب على تحول مركز الاستقطاب من الوحدة الوطنية إلى التنمية الإقليمية ومن بناء الدولة القومية إلى إعادة الهيكلة الاقتصادية والتحديث المؤسسى على المستوى الإقليمى. ولقد

---

(٩٥) بويك، "إيجاد التوازن بين الأقلمة الوظيفية والعرقية"، ص: ١٥٩؛ بروسيس، "الأقلمة فى جمهوريتى التشيك والسلوفاك"، ص: ١٠١.

(٩٦) ولزك، "الخاتمة: الهويات والأقاليم وأوروبا"، ص: ٢١٠.

وجدنا كيف أصبحت إعادة الهيكلة الإقليمية فى حالة اليونان أداة لدمج سياسات الأقلية فى الأطر التنموية الاجتماعية – الاقتصادية، وفى حالة بلغاريا بدت أنها تمهد الطريق لمزيد من الاهتمام السياسى والمشاركة الإقليمية عبر الخطوط العرقية، وقد نشأت عمليات التغيير العرقى الإقليمى من موروثات مختلفة لاقتصاد إقليم سياسى فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية فى اليونان وبلغاريا، وأيضًا من مسارات مختلفة لنشر الديمقراطية متزامنة، مع السعى للتأكيد على الوحدة الأوروبية، ما تبدى فى التوسع جنوبًا وشرقًا على التوالى.

يمكن النظر فى الحالة اليونانية على أنها تجسد – من ناحية التنمية والتحديث الاجتماعي-الاقتصادى – عملية الدمج الأوروبية والتحول الإقليمى التى جرت قبل عقد التسعينيات، والتى تشكلت فى الغالب من خلال تماسك سياسة الاتحاد الأوروبى، وكان الاتحاد الأوروبى يسعى إلى مساعدة الأقليات فى المناطق الحدودية على الاندماج، سعيًا منه إلى مساعدة هذه الأقليات على العيش الكريم، وعلى الانصهار فى السوق المشتركة، وبذلك يكون الاتحاد الأوروبى سندًا كبيرًا لهذه الأقليات، وهو فى سعيه لتحقيق هذا الهدف، راح يمزج الأقلمة الإدارية administrative regionalisation بدرجة ما من اللا مركزية، وذلك بتطبيق الحكم الذاتى فى المقاطعات البعيدة والقريبة، وبتنفيذ الإصلاحات دون الوطنية فى التسعينيات، مما أصبح مناسبة لخلق سياسات تشجع أكثر على المشاركة فى الاستراتيجيات التنموية الإقليمية. وفى التحول نحو الخصخصة الجزئية فى البداية (نعنى خصخصة المؤسسات والسياسات فى تراقية كمنطقة حدودية) نجد أن الاتحاد الأوروبى لم يفرض هذه الإصلاحات فرضًا، ولم تكن من المطالب الحتمية بأى منطق عند صرف أموال إعادة الهيكلة التى خصصها لتنفيذ هذه الإصلاحات. بالعكس عمل الاتحاد الأوروبى على تيسير هذه الإصلاحات، وتشجيع الأحزاب المحلية والقومية على تبنيها على جميع المستويات، امتثالاً فى النهاية للتوجيهات الاقتصادية الأساسية التى أوصى بها دستور الوحدة الأوروبية، مما ساعد تراقية

على الدخول فى الاتحاد الأوروبى، والاندماج فى سياساته فى عام ١٩٨١، وما صاحب ذلك من انتشار الوعى بتبنى المزيد من سياسات المشاركة فى سياق الاندماج الديمقراطى للدولة. إن التركيز المبكر لسياسة الاتحاد الأوروبى الخاصة بإعادة الهيكلة على المساعدة والشراكة، وتدفق كم كبير من الأموال المخصصة للتنمية، قد سهل بما لا يدع مجالاً للشك، مثل هذا الإجماع وظهور دور الاتحاد الأوروبى بصورة أكثر وضوحًا فى المجتمع المحلى.

وفى بلغاريا، من جهة أخرى – شأنها فى ذلك شأن الكثير من الدول الشيوعية السابقة فى وسط وشرق وجنوب شرق أوروبا، تضافرت عوامل عدة على تشجيع تنظيم التمثيل العرقى على الصعيدين المحلى والقومى كليهما.[٩٧] وربما كان لظروف الشيوعية المندحرة والانتقال نحو الديمقراطية دور فى تعزيز هذا التمثيل العرقى، بالإضافة إلى بروز إطار جامع مهم على الصعيد الأوروبى، يؤكد على حقوق الإنسان وحماية الأقليات بعد عام ١٩٨٩. أُنشئت أحزاب الأقلية، وطُرحت ترتيبات انتخابية مختلفة؛ لضمان مثل هذا التمثيل، إلى جانب الميراث العرقى الإقليمى لاشتراكية الدولة، مما مهد الطريق أمام المنافسة السياسية، والتعبئة الإقليمية فى اتجاه مساعدة الأقلية العرقية. وبينما كانت الإصلاحات الإقليمية والجدل حولها مدفوعة بالحاجة إلى إعادة هيكلة النظام المركزى للدخول فى اقتصاد السوق، فإنه بحلول النصف الثانى من عقد الثمانينيات ازداد ارتباط هذه الإصلاحات بشروط الاتحاد الأوروبى، وعملية ما يُسمى "بقبول الصعود إلى العضوية" التى انضمت إليها الدولة فى عام ١٩٩٩، فلقد أخفقت الإصلاحات بسبب الافتقار الكامل للإجماع بين الأحزاب الرئيسة حول ميراث الشيوعية، وأولويات التحول إلى الديمقراطية، ومن حول المضمون المعيارى الرئيسى والتوجه

---

(٩٧) لودك أنيول وآخرون، "العودة إلى أوروبا: وسط أوروبا بين الانتقال من التدويل إلى المؤسسية"، فى بيتر كاتزنستين (تحرير)، "السلطة المدجنة – ألمانيا فى أوروبا،" إيثاكا: مطبعة جامعة كورنيل، ١٩٩٧، صفحات: ١٩٥ – ٢٥٠.

الاقتصادى للتوسع فى رقعة الاتحاد الأوروبى، انتقل تركيز سياسة الاتحاد الأوروبى الإقليمية فى اتجاه تعزيز قدرة استيعاب أموال التمويل، مما شجع على المشروعات المؤسسية التابعة للمركز وتنفيذ السياسة الإقليمية، مع الحد من تدخل النخب دون الوطنية فى العملية.(٩٨)

عزز الاتحاد الأوروبى وما حققه من توسعة، من خلال الموارد الاقتصادية والمعيارية أيضًا، قدرة الحكومات فى جنوب شرق أوروبا على دمج الأقليات الإسلامية والتركية، ليس هذا فحسب، بل خفف من مخاوف الانصهار لدى هذه الأقليات، وتدرك الأقليات الإسلامية الآن أن الاتحاد الأوروبى، كإطار خارجى، يشجع على الانصهار الاجتماعى، ويقدم ضمانات قوية لحماية حقوقها الثقافية والدينية. ففى اليونان تشتمل سياسات الأقلية على التركيز على الدمج الاجتماعى – الاقتصادى والحقوق الفردية، والتأكيد أيضًا على الهوية التركية العرقية، بدون ربطها – مع ذلك – بأية مطالب إقليمية. وفى بلغاريا من جهة أخرى، تعزف حركة الحقوق والحريات MFR على وتر دعم المجتمع العرقى؛ من أجل بناء منهج إقليمى للتنمية وتحديده كبديل عن الإصلاح الذى تتبناه الدولة واستراتيجيات التنمية المهيمنة. وكالشأن فى سياسات الأقلية عبر وسط وشرق أوروبا، تتطور مثل هذه السياسات على النقيض من النموذج التقليدى فى الدولة القومية كما هى على النقيض من أسلوب التحديث المهيمن على منهج الليبراليين فى نشر الديمقراطية والإصلاح المتصل باقتصاد السوق والاندماج الأوروبى.

بينما يجمع الليبراليون فى الأقلية والأغلبية على ضرورة القيام بإصلاحات أوروبية تقوم على اقتصاد السوق، تختلف رؤية كل منهما للعلاقة بين الأقاليم، والمجتمع العرقى والدولة المركزية، وتختلف نظرتهما إلى مضمون حقوق الأقلية وطبيعة الاتحاد الأوروبى. فقد استطاع الليبراليون فى الأغلبية تطوير استراتيجيات موجهة مركزيًا للتنمية الاقتصادية، والتى تصور الاندماج الأوروبى بأنه أداة

---

(٩٨) هيوغ، ساس، وغوردن، "الأوربة والأقلمة"، ص: ١٦٢.

للتحديث السياسى – الاقتصادى وإعطاء الأولوية للفرد. من جهة أخرى نجد أن مفهوم الأقلية الليبرالية يميل نحو دعم إستراتيجيات التنمية الاقتصادية المحررة من المركزية، بينما تدعم دور الدولة المركزية الاجتماعى والاقتصادى. إنها أيضًا تدعم الاندماج الأوروبى ككيان متعدد الثقافات، وتدعو إلى تضامن المجتمع العرقى. إن عمليات التوسع فى الاتحاد الأوروبى فى دول وسط شرق وجنوب شرق أوروبا من المحتمل أن تظهر بصورة أكثر التناقض بين المفهومين المتنافسين لليبرالية، الذى يعكس بصورة أساسية رؤى مختلفة للمجتمع السياسى وأخيرًا للاتحاد الأوروبى بينما هو يتمدد نحو الشرق.

وبحشد كم كبير من الموارد ودوافع الحكومات الوطنية وتأكيدات حقيقية بالحماية الثقافية للأقليات، فإن الاتحاد الأوروبى ساعد بطريقة غير مباشرة على احتواء الأزمات العرقية مع نظام الدولة، وتجنب دواعى عدم استقرار أكبر فى جنوب شرق أوروبا. وكما يتبين من حالتى بلغاريا واليونان، تختلف مطالب الأقلية المعاصرة بصورة أساسية عن القومية التاريخية؛ فهى لا تتحدى مؤسسات الدولة القائمة والحدود الإقليمية، ولكنها تسعى إلى تغيير شكل الحدود الإقليمية من الداخل، انطلاقًا من الاندماج الأوروبى، وبهذا الخصوص، كانت التطورات فى يوغسلافيا السابقة استثناءً أكثر منه قاعدة فى البلقان، وتتحدى الحالتان البلغارية واليونانية وجهة النظر التى كثيرًا ما تواجه للأخيرة كونها واقعة فى شرك ميراث تاريخى لقومية استبعادية وانفصالية عرقية، على النقيض من قومية مدنية ليبرالية حميدة، تتسم بها أوروبا الغربية والوسطى.[٩٩] مثل هذه الآراء التى تصف النزعة القومية كعائق لا مهرب منه على طريق التحول نحو الليبرالية والاندماج الأوروبى فى جنوب شرق أوروبا يسىء تقديم التطورات الفعلية فى المنطقة.

---

(٩٩) ميلادا فاشودوفا وتم سنايدر "هل الانتقالات مجرد مراحل انتقالية؟ نمطان من التغيير السياسى فى أوروبا الشرقية منذ عام ١٩٨٩"، السياسات والمجتمعات فى غرب أوروبا، مجلد ١١، عدد رقم ١، ١٩٩٧، ١- ٣٥.

مراجع الفصل الثامن:

- *Administratinmo-Teritorialnata Reforma*, National Centre for Territorial Development and Housing Policy, Sofia: ForKom, 1995.

- Alexandris, Alexis, 'To mionotiko zitima 1987−1954' [The minority issue], *Oi Ellinotourkikes Scheseis* 1987−1923[Greek-Turkish relations 1987−1923], Athens: Gnosi & EUAMEP, 1988.

- Anagnostou, Dia, 'Collective rights and state security in the new Europe: the Lausanne Treaty in western Thrace and the debate about minority protection', in Konstantinos Arvanitopoulos (ed.), *Security dilemmas in Eurasia*, Athens: Nireefs Press, 1999, pp.ll 5 – 48.

- 'Breaking the cycle of nationalism: the ED, regional policy and the minority of western Thrace', *South European Societies and Politics*, vol. 6, no. 1, Summer, 2001, pp. 99 – 124.

- 'Nationalist legacies and European trajectories: post-communist liberalization and Turkish minority politics in Bulgaria', *Southeast European and Black Sea Studies*, voL 5, no. 1, January, 2005a, pp. 87-109.

- 'National interpretations in Bulgarian writings on the Pomaks from the communist period through the present', *Journal of Southern Europe and the Balkans*, vol. 7, no. 1, April, 2005b, pp. 57-74.

- Anderson, Malcolm, *Frontiers - territory and state formation in the modern world,* Cambridge: Polity Press, 1996.

- Andrikopoulou, Eleni and Grigoris Kafkalas, 'Greek regional policy and the process of Europeanisation 2000−1961', in Dionyssis G. Dimitrakopoulos and Argyris G. Passas (eds.), *Greece in the European Union*, London :

Routledge, 2004, pp. 35-40.

- Aniol, Wlodek et al., 'Returning to Europe: Central Europe between internationalization and institutionalization', in Peter Katzenstein (ed.) *Tamed power-Germany in Europe*, Ithaca: Cornell University Press, 1997, pp. 195-250.

- Bachtler, John, Ruth Downes and Grzegorz Gorzelak, 'Introduction: challenges of transition for regional development', in John Bachtler, Ruth Downes & Grzegorz Gorzelak (eds.), *Transition, cohesion and regional policy in central and eastern Europe,* Aldershot: Ashgate, 2000.

- Batt, Tucly, "Irrtrod'uction ', in Judy Batt and Kataryna Wolczuk (eds.), *Region, state and 'identity 'in central and eastern Europe*, London: Frank Cass, 2002, pp. 1-41.

- Begg, Robert and John Pickles, 'Institutions, social networks and ethnicity in the cultures of transition', John Pickles and Adrian Smith (eds.), *Theorizing transition - the political economy of post-communist transformation,* London :

Routledge, 1998, pp. 46–115.

- Bell, John, 'Democratization and political participation in "post-communist" Bulgaria', in Kareri Dawisha and Bruce Parrott (eds.), *Politics, pozoer, and the struggle for democracy in south-east Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 353-402.

- Boev, Julian, 'Bulgaria: decentralization and modemization of the public administration', in *Mastering decentralieation and public administration reforms in central and eastern Europe*, Budapest: Local govemment and Public Reform Iriitiative, 2002, pp. 9 5-120.

- Brubaker, Roger, *Nationalism reframed - nationhood and the national question 'in the new Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- Brusis, Martin, 'Regionalisation in the Czech and Slovak Republics: Comparing the influence of the European Union', in Michael Keating and James Hughes (eds.), *The regional challenge in central and eastern Europe. Territorial restructuring and European integration*, Brussels: PIE Peter Lang, 2003.

- Bucek, Jan, 'Balancing functional and ethnic regionalisation: lessons from Slovakia', in Michael IZeating and James Hughes (eds.), *The regional challenge in central and eastern Europe. Territorial restructuring and European integration*, Brussels: PIE-Peter Lang, 2003.

- Bulgaria-Europa: nestandarten pat na razvitie [Bulgaria-Europe: non-standard path to development], *Programme of the MRF Coalition with the Liberal Union*, 17July, 2001, hnp://www.dps.bg .

- Caramani, Dariiele, 'State administration and regional construction in central Europe: a comparative-historical perspective', in Michael IZeating and James Hughes (eds.), *The regional challenge in central and eastern Europe. Territorial restructuring and European integration*, Brussels: P1E- Peter Lang, 2003.

- Chlepas, Nikolaos, I topilei dioikisi stin Ellada [The local administration in Greece], Athens: Sakoulas, 1999.

- Christofilopoulou, Paraskevi, 'I nomarchiaki aftodioikisi sto Elliniko politikodioikitiko systima ' [The prefecture self-government in the Greek politicaladministrative system], in K. Spanou, A. Rigos and M. Spourdalakis (eds.), N omarchiaki aftodioikis - prosdokies kai prooptikes [Prefecture self-govcmment expectations and prospects], Athens: Sakoulas, 1997~ pp. .63-37

- 'Constitutional Watch', *East European Constitutional Review*, vol. 8, no. 4(Fall) 1999.

- Coulson, Andrew, 'From democratic centralism to local democracy', in Andrew Coulson (ed.), *Local government in Eastern Europe*, Brookfield, VT: Edward Elgar, 1995, pp. 1-19.

- Crampton, R.J., *A concise history of Bulgaria*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

- Creed, Gerald, *Domesticating revolution*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1998.

- Demografski I sotsiamo-ekonomitcheski haraiueristiki - Rusenska oblast [Demographic and socioeconomic aspects - region of Ruse], Sofia: National Statistics Institute, 1994.

- Diereunisi Kritirion Technikis Ypodomis cia tml Prosdiorismo ton Provlimatikon Periochon [Study of the infrastructure criteria for the determination of problematic regions], Ksanthi: *Polytechnic School, Demokrition University of Thrace*, 1987.

- Divani, Lena, E//ada kai mionotues [Greece and minorities], Athens: Nefeli, .1995

- Dogan, Ahmed, 'Polititsheski analiz na predizbomata I sledizbornata siruatsia', *Prava I Svobodi*, 13,31March, 1995.

- 'Bulgarski model za reshavane na maltsinsrveni problemi e naj-vazhnoto postizhenje na prehoda', *Tolerantnost*, no. 25, 1999a .

- "Triabva ni umeren - natsionalnata idea ne biva da se bazira na mitove a na realnosti I perspektivi' [We must be moderate - the national ideal should not be based on myths but on realistic perspectives], Prava I Svobodi, July 27, 1999b .

- 'Programna deklaratsia na Dvizhenje za Prava I Svobodi' [Parry declaration of the MRFJ, in httpt/rwww.dps.bg, 2000.

- Speech delivered at the 5th National Conference of the MRF, Sofia, 16-15February 2003. Available onlinc at: www.dps.bg

- Drezov, Kyril, 'Bulgaria: transition comes full circle, −1989 1997', in Geoffrey Pridham and Tom Gallagher (eds.), *Experimenting with democracy*, London :

Routledge, 2000.

- Eminov, Ali, *Turkish and other Muslim minorities in Bulgaria*, London: Hurst & Company, 1997.

- Fowler, Brigid 'Hungary: patterns of political conflict over territorialadministrative reform', in Judy Ban and Kataryna Wolczuk (eds.), *Region, state and identity in central and eastern Europe*, London: Frank Cass, 2002pp.15-40.

- Galubov, Antoni, 'Mestnata politika mezhdu samoupravlenieto I administratsiata' [Local politics between self-government and

administration], *Prava I Svobodi*, no. 34, 1September 1995, p. 2.

Giannopoulos, Aristeidis and Dimitris Psaras, 'To "Elliniko 1955"' [The 'Greek 1955'], Scholiastis, vol. 85, no. 3, 1990, pp. 18-21.

- Hooghe, Liesbet, 'Reconciling EU-Wide Policy and National Diversity', in Liesbet Hooghe (ed.), *Cohesion policy and European integration*, Oxford:

Oxford University Press, 1996, pp.1-24.

- Hughes, James, Gwendolyn Sasse and Claire Gordon, 'EU enlargement, europeanisation and the dynamics of regionalisation in the CEECs', in Michael Keating and James Hughes (eds.), *The regional*

challenge in central and eastern Europe. Territorial restructuring and European integration, Brussels: PIE- Peter Lang, 2003.

- *Europeanization and regionaliztuion in the EU enlargement to central and eastern Europe*, New York: Palgrave Macmillan, 2004.

- *I Anaptixi tis Anatolikis Makedonias kai Thrakis* [The Development of Eastern Macedonia & Thrace], vol. 1, Athens: Commercial Bank of Greece, 1986.

- *I Anapcixi tis Thrakis - Prokliseis kai Prooptikes* [Thrace's Development Challenges and Prospects], Athens: Academy of Athens, 1994.

- *Informatsia za sustojianieto na obshtina Kircali prez 1993* [Information for the condition of the municipality of Khurdzali], *Report obtained from the Municipality of Khurdzali*,1993.

- Ioakimidis, P. C., 'EU cohesion policy in Greece: the tension between bureaucratic centralism and regionalism', in Liesbet Hooghe (ed.), *Cohesion policy and European integration*, Oxford: Oxford University Press, 1996, pp.342-63.

- Ioannides, Yannis and George Petrakos, 'Regional disparities in Greece: the performance of Crete, Peloponnese and Thessaly', *European Investment Bank* Papers, vol. 5, no. 1,2000, pp.31-60.

- Ivanov, Mihail and Ilona Tomova, 'Ernitcheski grupi I mezhdu-etnitcheski ornoshenia vuf Bulgaria' [Ethnic groups and inter-

ethnic relations in Bulgaria], in *Aspekti na etnohulturnata situatsia vuf Bulgaria* [Aspects of the ethnocultural situation in Bulgaria], Sofia: ACCESS Association,1994.

- Ivanov, Mihail and Ibrahim Yalamouv, 'Turskata obshtnost vufBulgaria I neinja perioditchen petchat 1997–1878' [The Turkish community in Bulgaria and its periodic press 1997–1878], in Bulgarsko Mediaznanje, Sofia: Balkanmedia, 1998, pp.55-60.

- Keating, Michael, *The new regionalism in western Europe*, Cheltenham, UK :

Edward Elgar,1998.

- 'Territorial restructuring and European integration', in Michael Keating and James Hughes (eds.), *The regional challenge in central and eastern Europe. Territorial restructuring and European integration*, Brussels: PIE- Peter Lang .

- Keliyan, Maya, 'The transformation of agriculture', in Jacques Coenen-Huther (ed.), *Bulgaria at the crossroads*, New York: Nova Science Publishers, Inc., 1996.

- Konstantinov, Yulian, 'Strategies for sustaining a vulnerable identity: the case of the Bulgarian Pomaks', in Poulton, Hugh and Suha Taji-Farouki (eds.), *Muslim identity and the Balkan state*, New York: NYU Press, 1997.

- Kontos, Alexandros and Georgios Pavlou, 'Epifaniakos, anofelos kai ethnika epikindinos' [Superficial, useless and nationally perilous], Oilumomikos *Tachydromos*, 7 July, 1994, pp.35-36.

- Lynch, Peter, *Minority nationalism and European integration*, Cardiff: University of Wales Press, 1966.

- Mitchell, James, and Michael Cavanagh, 'Context and contingency: constitutional nationalists and Europe', in Michael Keating and John McGarry (eds.), *Minority nationalism and the changing international order*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp.246-63.

- Mitev, Petar, 'Relations of compatibility and incompatibility in the everyday life of Christians and Muslims in Bulgaria', in Petar Mitev (ed.), *Relations of compatibility and incompatibility betuxen Christians and Muslims in Bulgaria*, Sofia: International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations,1995.

- Nanetti, Raffa ell a Y., 'EU cohesion and territorial restructuring in the member states', in Liesbet Hooghe (ed.), *Cohesion policy and European integration*, Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 59-88.

- Papageorgiou, Fouli and Susannah Vemey, 'Regional planning and the integrated Mediterranean programmes in Greece', Regional Politics & Policy, vol. 2, nos. 1& 2(Spring/Summer), 1992, pp.139-62.

- Petkov, Kristu and Georgi Fotev (eds.), *Etnitcheskja konfiict vuf*, Bulgaria 1989[Ethnic conflict in Bulgaria 1989], Sofia: Bulgarian Academy of Sciences,Institute of Sociology,1990.

- Plaskovities, Hias , 'EC regional policy in Greece', in Panos Kazakos and P. C .

- Ioakimidis (eds.), *Greece and EC membership evaluated*, New York: St. Martin's Press,1994.

- *Porisma Diakomatikis Epitropis gia tis Akritikes Periohes* [Findings of the Interparty Committee for Border Regiorrs], *Greek Parliament*, Athens, 14February, 1992.

- Reoeb, Giulbie, 'Doverieto na kredit ima granitsi' [Confidence in credit has its Iirnirs] , Prava I Svobodi, 1, 5January, 1995.

- 'Regional policy - Inforegio', European Commission online information on regional policy. Available online at:

http://europa.eu.intlcomm/ regional_policy/country/overmap/gr/gr _ en.htm

- Rezultati ot Prebrojavaneto na naselenieto - Demografski Karakteristiki, vol. 1, Sofia :National Statistical Institute, 1994.

- Rokkan, Stein and Derek W. Urwin, 'Introduction' and 'Conclusion', in Stein Rokkan and Derek W. Urwin (eds.), Politics of territorial identity, London :

- Sage, 1982, pp. 17-1and pp. 36-425.

- Rozakis, Christos, 'The intemational protection of minorities in Greece', in Kevin Featherstone and Kostas Ifantis (eds.), Greece in a changing Europe, Manchester: Manchester University Press, 1996, pp. 116-195.

- Stratigiko schedio anaptiksis Makedonias & Thrakis [Strategic development plan of Macedonia & Thrace.L vols. B & C, Thessaloniki: Union of Industrialists of North Greece, 1994.

- Tsoukalis, Loukas, The new European economy - the politics and economics of integration, Oxford: Oxford University Press, 1991.

- Vachudova, Milada, and Tim Snyder, 'Are transitions transitory? Two types of political change in eastem Europe since 1989', East European Politics and societies, vol. 11, no. 1, 1997, pp. 1 – 35.

- Vemey, Susannah, 'Central state-local government relations', in Panos Kazakos and P. C. Ioakimidis (eds.), Greece and EC membership evaluated, London :

Pinter Publishers, 1994, pp. 80-166.

- Vemey, Susannah and Fouli Papageorgiou, 'Prefecture Councils in Greece: decentralization in the EC', Regional Politics & Policy, vol. 2, nos. 1& 2(Spring/Summer), 1992, pp. 130-109.

- Wolczuk, Kataryna, 'Conclusion: identities, regions and Europe', Judy Batt and Kataryna Wolczuk (eds.), in Region, state and identity in central and eastern Europe, London: Frank Cass, 2002, pp. 13-203.

- Zhelyaskova, Antonina, 'Bulgaria's Muslim minorities', in John D. Bell (ed.), Bulgaria in transition, Boulder: Westview Press, 1999, pp. 87-165.

الفصل التاسع

اختراق الدائرة الجهنمية؟
تركيا والاتحاد الأوروبى والدين

بقلم: فاليرى أميرو[*]

يصيبنى الملل عند الحديث عن ترشيح تركيا لعضوية الاتحاد الأوروبى، وعند قراءة الكتابات الكثيرة التى كتبها الكُتّاب حول الموضوع نجد إما أنها تنتهى بتحليل تقنى ضعيف بيروقراطى للإصلاحات والتغيير والاحتمالات فى عملية تطويع المؤسسات التركية لكى تستجيب للمتطلبات الأوروبية (وكلها مصاحبة لشعار واحد هو "تركيا تستطيع تحقيق ذلك")، أو أنها – على الضد – تنتهى بتراكم من الصور المكررة والشروح الثقافية والفلسفية حول كيف أن السعى إلى دمج تركيا فى أوروبا ضرب من العبث (والرسالة التى تأتى من اللا وعى فى كثير من الأحيان تقول: "حذار! لا تفعلوا ذلك!")، وفى هذه المقولة الثانية يصبح الحِجاج الأساسى أوثق صلة ببعد الهوية فى بنية الاتحاد الأوروبى، وحتى لو جاء بعض المراقبين ليشيروا إلى مركزية سياسات الهوية والدين فى هذا الحِجاج (على الأقل

(*) أود هنا أن أتوجه بالشكر لإيفى فوكاس، لصبرها على تصحيح هذا المقال من أخطائه الكثيرة التى كانت تتبث فى النسخة الأولى، إلى أن ظهر فى نسخته الأخيرة المصححة التى بين أيدينا الآن.

فى جهودها لشرح الطبيعة العاطفية للمواقف التى تبناها العاملون المختلفون)، فإن قضية الدين تظل – على الأقل الآن – قضية واضحة وليست غامضة.[1] لم يجرؤ حتى الآن أحد على فتح صندوق بندورا[**] الخاص بمناقشة الحدود الثقافية للاتحاد الأوروبى والهوية الدينية للاتحاد الأوروبى.

فالمعروف أن الاتحاد الأوروبى تعاهد على الوحدة فى ظل التنوع، والحق أن الاتحاد الأوروبى يعرف أن هناك ما يزيد على خمسة عشر مليونًا من المسلمين يعيشون فيه، ويدينون بالإسلام بطبيعة الحال. ونذكر هنا ما صرح به أوليفيير روى فى أن السبب فى أن الأوروبيين يناقشون مسألة الإسلام بكثرة، إنما يتصل اتصالاً مباشرًا بحقيقة مفادها أن المسلمين اختاروا الهجرة من الشرق الأوسط.[2] على أن السؤال الذى يطرح نفسه هنا: هل تساعد هذه الهجرة الإسلام على أن يجد المكان الشرعى لـــه فى أوروبا؟ والإجابة على هذا السؤال، حتى اليوم على الأقل، لا تزال أقرب إلى السلب منهما إلى الإيجاب، فالإسلام فى أذهان الكثير متصل الوشائج، وفى كثير من الأحيان، يتبنى النشاط السياسى والعنف والإرهاب لتحقيق

---

(١) حسب اللجنة المستقلة المكلفة بكتابة تقرير حول تركيا بعنوان "تركيا فى أوروبا: هل هـــو أكثـــر مـــن وعد؟"، فإن مستقبل عضوية تركيا فى الاتحاد الأوروبى مصدر قلق كبير بين الكثير من الأوروبيـــين، بسبب عدد سكانها الكبير وغالبيته المسلمة، فالأوروبيون ينظرون إلى الأتراك على أنهم يمثلون ثقافـــة مغايرة، ويدينون بتقاليد وعادات اجتماعية وثقافية مختلفة" (٢٠٠٤، ص: ٢٦). تأسست اللجنة المختصة بالشئون التركية فى مارس ٢٠٠٤. تشمل فى عضويتها رهطًا متميزًا من صناع الـــسياسة الأوروبيـــة، يأخذون على عاتقهم دراسة التحديات والفرص المتاحة أمام عضوية تركيا فى الاتحاد الأوروبى (انظر: قائمة المشاركين فى موقع: hptt://www.independentcommissiononturkey.org). ويمكنك الرجوع إلى التقرير مترجمًا إلى ست لغات مختلفة على موقع:

http:www.independentcommissiononturkey.org/report.html (last accessed 1 May 2005).

(**) بندورا: امرأة أرسلها زيوس عقابًا للجنس البشرى، بعد سرقة بروميثيوس للنـــار، وأعطاهـــا علبـــة "Pandora's box" ما إن فتحتها بدافع الفضول حتى انطلقت منها جميع الشرور والرزايا فعمت البـــشر ولم يبق فيها غير الأمل. (المترجم عن قاموس المورد)

(٢) أوليفر روى، "الليبرالية فى مقابل الإسلام،" باريس، ستوك، ٢٠٠٥.

أغراض سياسية. وهل يعمل دخول تركيا فى الاتحاد الأوروبى على تهدئة الأجواء المحيطة بالمناقشات العامة حول الإسلام والاتحاد الأوروبى؟ .

لقد تم منح تركيا وضع المرشح فى أثناء قمة هلسنكى فى ديسمبر عام ١٩٩٩، بعد أن اختار الاتحاد لأول مرة تأجيل عضوية تركيا الكاملة فى الاتحاد الأوروبى.[٣] وقد صدرت سلسلة من القوانين فى تركيا بعد قرار عام ١٩٩٩، ولا سيما فى القطاعات الاقتصادية والإدارية والقانونية، وبذلك تكون تركيا هى الدولة الوحيدة ذات الأغلبية المسلمة التى تقدمت للعضوية فى الاتحاد الأوروبى كمرشح للعضوية الكاملة (إذا استثنينا طلب المغرب فى منتصف الثمانينيات). والواقع أن الأتراك أوربيون بالفعل؛ لأنهم على الأقل يمثلون الجالية الأجنبية الأولى فى أوروبا، حوالى أربعة ملايين تركى يعيشون فى أوروبا، يعيش أغلبهم فى ألمانيا (حوالى ٢,٥ مليون)، ورغم ذلك كله هل يمكن أن تندمج تركيا فى النسيج الأوروبى؟ أظن أن لدى طريقة مباشرة، وإن كانت تفتقر إلى التهذيب، لطرح السؤال نفسه حول دخول تركيا فى الاتحاد الأوروبى: هل يمكن لبلد ٩٩% من سكانه من المسلمين أن يصبح عضوًا كامل العضوية فى الاتحاد الأوروبى؟ فمن جهة نعرف أن الإسلام من أكثر العناصر وضوحًا فى الاختلاف الثقافى بين تركيا والدول الأخرى التى تطالب بهذه العضوية، ومن جهة أخرى نجد أن هذه الحقيقة من أقل الحقائق تناولاً فى المناقشات العامة فى سياقات الاتحاد الأوروبى، إلى جانب التصريحات العلنية - وإلى حد ما الاستفزازية - التى تصدر من بعض الساسة.

من ثم كان هذا الفصل محاولة لإلقاء الضوء على موضوع مسكوت عنه بدرجة قلت أو كثرت،إنه عن الإسلام، وعن الدين والسياسة فى تركيا والاتحاد الأوروبى كليهما، فى هذا الإطار العام يمكننا إثارة الكثير من القضايا والأسئلة،

---

(٣) كانت أول محاولة لانضمام تركيا إلى الجهود الرامية لانضمامها إلى التجمع الاقتصادى الأوروبى ترجع إلى عام ١٩٥٩، وقد كانت تركيا عضوًا فى المجلس الأوروبى منذ عام ١٩٤٩. ووقعت على اتفاقية أنقرة مع التجمع الاقتصادى الأوروبى فى عام ١٩٦٣.

ولكنى سوف أقصر حديثى على ما أظن أنها أكثر الأسئلة جرأة وإثارة، وسوف أحاول – قدر استطاعتى – أن أتجنب البقاء فى مستوى التجريد فى التحليل، دون الوقوع مع ذلك فى شرك الأوصاف التاريخية الفضفاضة.أفتتح هذا الفصل بالنظر فى الروابط التى تربط بين السياسة والدين فى تركيا، وتطرح سؤالاً حول المسافة الكائنة بين التجربة التركية والمعايير الأوروبية كلما ذكرنا العلمانية والتعددية، ثم نتعمق فى الإجابة عن السؤال بالسعى إلى تقييم المناقشات التى ظهرت وتظهر فى السياقين كليهما، والمتصلة على سبيل المثال بالحجاب الإسلامى، ويدرس الجزء الثالث من هذا الفصل دور الهجرة من تركيا إلى أوروبا، ماذا كان أثر إقامة الأتراك فى دول الاتحاد الأوروبى على النقاش العام فى تركيا حول الهوية الدينية، والأقليات الدينية، والتعددية الدينية؟ هل سهل وجود الأتراك فى أوروبا لفهم أفضل للأوروبيين للفعاليات الاجتماعية والسياسية فى تركيا (قضية الإسلام السياسى على سبيل المثال)، أم على النقيض كان سببًا فى ظهور قوالب مكررة جديدة، وتصورات سلبية عن الأتراك بصفة عامة قد تعمل اليوم على التدخل فى المفاوضات حول عضوية تركيا فى الاتحاد الأوروبى؟ وأنهى الفصل ببحث أكثر تحديدًا حول المفهوم الأوروبى للعلمانية، وعملية تحول المجتمعات الأوروبية إلى العلمانية والعملية الموازية فى تركيا أيضًا، هل كانت هذه الأنماط من العلمانية متسقة، أم كانت متعارضة مفتقرة إلى التجانس فيما بينها؟

تركيا والدين: التجربة الفريدة فى العلمانية

قلائل هم الكُتّاب الذين تناولوا أهمية قضية الإسلام عند الحديث عن قبول تركيا عضوًا فى الاتحاد الأوروبى، ففى مقال منشور حديثًا يتساءل فيه صاحبه عن واقع الأغلبية السكانية التى تدين بالإسلام فى تركيا، وما إذا كان لهذا الواقع أن يحول دون دخول تركيا فى الاتحاد الأوروبى.[٤] وهنا سؤال ربما أكثر دقة يظهر

---

(٤) المجلس الهولندى العلمى لسياسات الحكومة (تحرير)، "الاتحاد الأوروبى،" وتركيا والإسلام، مطبعة جامعة أمستردام، ٢٠٠٤ هذه الترجمة الإنجليزية لتقرير هولندى حررته هيئة استشارية مستقلة بناء على طلب من الحكومة الهولندية فى يونيو ٢٠٠٤، ويضم المجلد أيضًا دراسة ومسحًا من تأليف إريك

من المنافسة بين الإسلام التركى والمناقشات المتصلة أولاً بمبادئ الحقوق الأساسية التى يرعاها الاتحاد الأوروبى، والتى تقع ضمن مبادئه الأساسية (بما فى ذلك الروابط المؤسسية بين الكنائس والولايات)، وثانيًا الخصوصية المفترضة لما يُسمى بـــ "الإسلام التركى"، والإجابة الوحيدة على هذا السؤال بالسلب: "لا التطورات التاريخية التى وصفناها، ولا الخصائص التى تتصف بها تركيا والإسلام التركى يصلحان مبررًا للجدل بأن الإسلام التركى يشكل حاجزًا فى سبيل انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبى."(٥)

وعند الحديث عن الدين فإن الحديث عن دخول تركيا فى عضوية الاتحاد الأوروبى غالبًا ما يكون محددًا بعاملين: العلمنة المفروضة التى أطلقها أتاتورك فى العشرينيات، كعامل أساسى فى فتح الأبواب التركية أمام الحداثة، ونهوض الإسلام السياسى. إن الملمح المشترك هو الآتى: الدين والسياسة يتداخلان بشكل حميم فى تاريخ بناء الأمة التركية، وإن قيام الجمهورية التركية والإصلاحات التى قام بها أتاتورك إنما تنتمى إلى الصورة الدولية حول التحديث الفاشستى، ولا يشك المراقبون فى أن "التحديث الذى ترعاه الدولة التركية يمكن أن يُفسر على أنه تحول حضارى، من التحديث العثمانى الإسلامى إلى التحديث التركى – الغربى".(٦) ومن هذا المنطلق يبدو أن عضوية تركيا فى الاتحاد الأوروبى فى المستقبل هى المرحلة الأخيرة لعملية تحديث تاريخية ترجع إلى الثلاثينيات من القرن التاسع عشر بالإصلاحات التى بدأها السلطان العثمانى. أين هى إذن الخصوصية التركية فى العلاقة بين الدين والسياسة؟ هنا من الضرورى أن نوجز القصة، أو حتى نعمل

جان زوركر وهيلين فان دير لنيدن، "البحث عن الخط الفاصل. دراسة لدور الإسلام التركى فى صعود تركيا للاتحاد الأوروبى فى ضوء (صراع الحضارات)."

(٥) المجلس الهولندى للشئون العلمية والسياسة الحكومية، ٢٠٠٤، ص: ٦٧.

(٦) نيلوفر غول، "نساء مرئيات: ممثلات فى الميدان العام"، نيو برسبكتف كوارترلى، ربيع ٢٠٠٤، مجلد ٢١، (٢)، صفحات: ١٢ – ١٣.

على تشويهها فنقول إن أهم مظهر فى القصة كلها هو العملية الفاشستية التى أدت إلى إزالة الدين من الشأن العام، أو الأفضل أن نقول: تنظيم إدارة الشأن الدينى من قبل الشأن السياسى.[٧] فإلى أى مدى يؤثر هذا المسار الخاص على تناول علاقة تركيا بالمعايير الأوروبية؟ وبدلاً من أن نسأل إذا ما كان يُوجد إسلام تركى متميز، ونركز على أهمية السياق والسرود المحلية والوطنية لفهم خصوصية الإسلام[٨]، أفضل للمرء أن يركز - فى السياق التركى - على الأسئلة التالية: كيف تم نقل الإسلام إلى مؤسسات وأفكار وممارسات وفنون وحياة يومية وأخلاق؟ كيف تُمارس الهوية الدينية فى تركيا ويتم التعبير عنها فى علاقتها بالالتزام العلمانى؟ وفى معرض اختياره للمنظور التاريخى يركز يافوز على العلاقة التكافلية بين الإسلام والقومية التركية كتفسير لإخفاق الدولة فى استبعاد الإسلام من المجادلات حول سياسات الهوية.[٩]

إن دور إدارة الشئون الدينية التى تتبع مكتب رئيس الوزراء دور مركزى فى إدارة التنظيم السياسى للدين فى تركيا، فتنظيم القائمين على السياسة لشئون الدين فى تركيا أصبح من الأمور المألوفة منذ عام ١٩٨٢، وحتى بعد ذلك عندما

---

(٧) فى هذا السياق تختلف الليبرالية التركية والفرنسية اختلافًا جذريًا، رغم التطورات الموازية التى ظهرت فى الواجهة فى الفترة الأخيرة فيما يتصل بالحق فى ارتداء الحجاب الإسلامى فى المدارس العامة. يستطيع المرء على سبيل المثال أن يتصور (ولكن ذلك يتجاوز مساحة المقال ومداه)، مقارنة بين المعضلة الإسلامية/العلمانية فى تركيا، والانقسام القوى للمجتمع الفرنسى فى معسكرين (مع وضد الحجاب الإسلامى).

(٨) حسب حقان يافوز "رغم أن الإسلام يوفر جملة عالمية من المبادئ لجعل الحياة ذات معنى، فإن هذه المبادئ قد أخذت الصبغة المحلية والإقليمية فى سياق إجماع محدد،" مجلة شئون الأقليات الإسلامية"، مجلد ٢٤، عدد ٢، ٢٠٠٤، ص: ٢١٥.

(٩) انظر: يافوز "هل يوجد ما يسمى الإسلام التركي؟" ص: ٢٢١. ويزعم يافوز أن وجود طريقة معينة لفهم الهوية الإسلامية، متصلة بصفة خاصة بالشبكات الصوفية، يسميها "الإسلام الليبرالى الدارج، السائد فى تركيا وماليزيا"، يافوز. المرجع السابق، ص: ٢١٤.

انتهزت الإدارة الفرصة للسيطرة على خريطة الإسلام التركى فيما وراء الحدود؛ خاصة لكى تشرف على الحياة الدينية للمهاجرين الذين يعيشون فى ألمانيا.[١٠] وفى تركيا تعمل الإدارة على الإشراف على سلسلة طويلة من الممارسات الدينية، بدءًا من تدريب الدارسين، إلى تشييد المساجد، ومرورًا بترجمة نصوص القرآن والحديث، وانتهاءً بتخصيص الرواتب للأئمة (وهم موظفون مدنيون). ومؤخرًا نجد أن الدور الذى لعبته الإدارة فى اللعبة التركية للسيطرة السياسية على الممارسات الدينية يظهر جليًا عندما أوصت الأئمة والوعاظ بالحديث المنتظم والصريح حول الموضوعات التى كانت من المحرمات، مثل: جرائم القتل من أجل الشرف (وهى جريمة يعاقب عليها القانون)، والحاجة لمزيد من المساواة بين الجنسين فى البيت وأماكن العمل.[١١] أصبحت الخُطب قنوات اتصال فى يد الحكومة تحارب بها التطرف، ولط بين الدين والممارسات العرفية، وعملت الإدارة أيضًا على تنظيم اجتماعات ولقاءات بين علماء الدين، كان ضمن مهامها إعداد الخُطب التى تُلقى فى المساجد وإرسالها إلى جميع أنحاء البلاد، وكذلك إلى المساجد فى الخارج. وبهذه المثابة تصبح الثقافة المتمحورة حول الدولة هى التى تهيمن على المجال الدينى، وكما يقول يافوز: تُفسر مركزية الدولة فى الإسلام التركى - جزئيًا - العلاقة التكافلية بين العلماء والدولة، وتشير إلى سيادة فلسفة تقوم على الاختيار القسرى الهدف منها فى البداية والنهاية الحفاظ على الاستقرار.[١٢]

---

(١٠) تعرف الإدارة أيضًا باسم *DIYANET*، اختصارًا لعبارة: .Diyanet Isleri Baskanhgi، وهو الآن يقع تحت رئاسة على بركادوغلى، ويعرف بالاسم الأول لـه (*DIYANET*). وسوف نستخدم هنا التعبير الإنجليزى "الإدارة". فى البلاد الأجنبية حيث يستقر المواطنون الأتراك، تُعرف *DIYANET* *بالاسم المختصر DITIB اختصارًا لعبارة:* Diyanet Isleri Trk Islam Birligi، إنها منظمة شاملة (Dachverband) بممثلين محليين، وتتبع المستشار الدينى للسفارة التركية والملحقيات الدينية المحلية التى تقع فى القنصليات. وفى ألمانيا يُعد الـ *DITIB* مسجلاً كمنظمة تحت أسم: الاتحاد التركى الإسلامى للشئون الدينية، إى. فى. ورئيسها الحالى هو رضوان شاكر.

(١١) شيكاغو تريبيون، ٩ مايو، ٢٠٠٤.

(١٢) انظر: يافوز، ٢٠٠٤. حقان يافوز، الهوية السياسية الإسلامية فى تركيا، أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٣.

رغم سياسة الدولة للسيطرة على الناشطين الدينيين والخطاب الديني، فإن تركيا اليوم (٢٠٠٥) يحكمها حزب إسلامي.(١٣) لقد شهدت تركيا في الواقع قيام ما أصبح يُسمى بنشاط "الإسلام السياسي"، كنتيجة حتمية لفتح المجال السياسي لنظام التعددية الحزبية في عقد الخمسينيات من القرن العشرين، لقد أدخل نظام التعددية الحزبية إمكانية تسييس الاختلافات والهويات الدينية؛ في البداية كانت المعارضة الإسلامية للمشروع الجمهوري قد تم قمعها، ثم تم العمل على احتوائها، وفي النهاية تم إدماجها في النظام.(١٤) إن هذا الظهور للأحزاب الإسلامية السياسية والجمعيات وصل إلى ذروته في التسعينيات، بعد النجاحات الانتخابية التي حققها حزب الرفاه على الصعيدين المحلي والقومي. وأثناء التسعينيات أصبحت الحركة القومية أيضًا قوة مركزية في السياسة التركية بوصفها "ضربًا من التزاوج الناجح بين عناصر مختارة من البرنامج الوطني الكمالي الذي ترعاه الدولة والسياسات الوطنية والمحافظة،"(١٥) بطريقة ساعدت على وضع هموم الجماعات الوطنية والإسلامية في مركز السياسات التركية. إن الخوف العام الذي سرى في أوروبا كلها عندما نجح حزب الرفاه في كسب الانتخابات المحلية والعامة في عام ١٩٩٤ وعام ١٩٩٥ عاد من جديد في عام ٢٠٠٢ عندما وصل حزب العدالة والتنمية AKP إلى السلطة بعد انتصاره في الانتخابات البرلمانية (بنسبة ٣٤,١ %)، وبعد ظهور نتيجة الانتخابات عبرت النخبة الأوروبية والتركية العلمانية عن مخاوف

---

(١٣) إذا كان اسم حزب العدالة والتنمية AKP كحزب إسلامي يبدو أنه لا يثير أية شكوك في الأذهان الأوروبية (فيما عدا بعض العلماء المختصين في التاريخ التركي والشئون التركية)، فإن الاسم نفسه كان موضع تساؤل من قبل بعض الناشطين السياسيين في حزب العدالة والتنمية وزعمائه، فمنذ بداية تأسيس الحزب أكد أردوغان وأتباعه على فكرة النزعة المحافظة ويفضل أن يكون الحزب الموازي للحزب المسيحي الديمقراطي.

(١٤) بيناز طبراق، "ديمقراطية علمانية: النموذج التركي" في شيرين هنتر وهما مالك (تحرير)، التحديث والديمقراطية والإسلام، وستبورت: بريجر، ٢٠٠٥، ص: ٢٧٨.

(١٥) نرجس كانفي وتانيل بورا "الجذور الفكرية للعواطف المناوئة لأوروبا في السياسات التركية: حالة القومية التركية المتطرفة"، في علي كاركوغلو وباري روبين (تحرير)، تركيا والاتحاد الأوروبي: السياسات المحلية والاندماج الأوروبي والحراك الدولي، لندن: فرانك كاس، ٢٠٠٣، ص: ١٣٣.

مشابهة من تهديد إسلامى لـــه من يمثله فى السياسة التركية من نشطاء وقادة وكتلة انتخابية فيما يُعرف بـــ "الحركة الإسلامية".(١٦)

إن انتخاب حزب على خلفية الإسلام السياسى عمل على زيادة قلق الرأى العام الأوروبى؛ لأن الرأى العام شعر حينئذٍ بأن الساسة اختزلوا اهتمامه بهذه الانتخابات فى الاهتمام بالجذور الإسلامية للمنتصر فى الانتخابات.(١٧) وبداية من شهر ديسمبر ١٩٩٩، عندما حصلت تركيا على وضع المرشح لعضوية الاتحاد الأوروبى فى أثناء المجلس الأوروبى فى هلسنكى، تبنت جميع الحكومات التركية المتعاقبة بصرف النظر عن لونها السياسى – وبشيء من البطء ولكن ببعض الإصرار– إصلاحات سياسية، فيما يعكس بوضوح اختلاف المنظور بعد عام ١٩٩٩. وعشية الانتخابات كان الغرب يركز جل اهتمامه على مستقبل تركيا الذى تقوده الآن حكومة ذات توجه إسلامي(١٨)، وسرت التساؤلات: هل ينتهى الأمر فى تركيا بتجربة إيرانية أخرى؟ هل يقبل الشعب التركى هؤلاء القادة كحكام لدولة ستصبح عضوًا فى الاتحاد الأوروبى؟ هل تشارك النخبة التركية السياسية نمطًا مشتركًا فى صنع السياسة مع قادة الاتحاد الأوروبى؟

ولكن فى النهاية عندما نقارن بين التجربة التركيـــة ومجتمعـــات إســـلامية أخرى وأنظمة أخرى فى الشرق الأوسط نجد أن التاريخ التركـــى يـــشهد بقـــدرة الإسلاميين على مجاراة القواعد الديمقراطية للعبة الالتـــزام بقيمهـــا فـــى أغلـــب الأحيان. ويمكننا القول إن تحديث الحركات الإسلامية لـــه عدة تفسيرات أكثرهـــا

---

(١٦) الأيديولوجيا القومية لحماية الدولة من تهديدات معينة (الحركات الكردية والنشاط الإسلامى هما، منـــذ فترة طويلة، من أهم القوى المحلية المعادية، وفى الغالب أُعيد تعريفهما بأنهما من التهديدات الأساســـية للأمن القومى من وجهة نظر المؤسسة العسكرية)، وقد تم التوسع فى هذه الأيديولوجية، لكـــى تـــشمل حماية المجتمع من أخطار معينة. انظر: أوميت سيزر، سياسة المؤسسة العسكرية فى تركيا فى القـــرن الحادى والعشرين، فلورنسا: معهد الجامعة الأوروبية، ورقة عمل (RSCAS)، ٢٠٠٠.

(١٧) سولى كزل "تركيا والانتخابات بعد تسونامى"، مجلة الديمقراطيـــة، مجلـــد ١٤ن عـــدد ٢، ٢٠٠٣، صفحات: ٨٠ – ٩٤.

(١٨) حصل حزب العدالة والتنمية فى الانتخابات على ٣٦٣ مقعد من إجمالى ٥٥٠ عدد مقاعد البرلمان التركى.

كامن فى النظام نفسه (سيطرة المؤسسة العسكرية، النظام القضائى والقانونى، الالتزام العام بالدولة العلمانية).[١٩] والواقع أن حزب العدالة والتنمية أصبح المناصر الأهم لفكرة انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبى، فقد رفض رجب طيب أردوغان وصف حزبه بأنه حزب "إسلامى"، مما سهل فوز الحزب فى انتخابات عام ٢٠٠٢ كحزب "ديمقراطى إسلامى"؛ كانت أسباب نجاح حزب العدالة والتنمية فى السنوات الأخيرة متعددة، ولكن كان من أهمها قدرة قادة الحزب على استبعاد الصبغة الإسلامية عن الحزب، والنأى به عن الإسلام السياسى، وفضلوا ربطه بدعوة أكثر شمولاً وإجماعًا على القيم الدينية كمركز للثقافة الوطنية، مما لعب دورًا كبيرًا فى نجاح الحزب.[٢٠] نجح اسم "الإسلامى الديمقراطى" فى الانتقال بالحزب من الخطاب الإسلامى المتشدد إلى كونه مجرد حزب محافظ، لقد أصبح حزب العدالة والتنمية اليوم من الأحزاب التى توافق على انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبى، وإن كان يتكئ على دائرة انتخابية محافظة، رغم وعيه بهويته الإسلامية السياسية غير المتجانسة.

إلا أن التحدى الأكبر الذى يواجهه قادة حزب العدالة والتنمية اليوم على المستوى المحلى يتمثل فى أن الحزب قد تم قبوله ضمن النخبة التابعة للدولة، معنى ذلك أنه أصبح من جهة مؤهلاً للحكم، ومن جهة أخرى أصبحت المخاوف تنشأ من أن يقوم الحزب باحتكار تعريف قضايا مثل: العلمانية والهوية الوطنية.[٢١] إن الاتساق مع المعايير الأوروبية (ويمكننا إضافة المعايير الدولية) قد أصبح بالتأكيد هو الدافع وراء التغييرات الكبيرة فى السياسات التركية فى أثناء السنوات

---

(١٩) انظر: طوبراق، ٢٠٠٥، ليفى فوكاس، "الحركة الإسلامية والعلاقات التركية والأوروبية"، فى محمد أوغور ونرجس كنفى (تحرير)، تركيا والاندماج الأوروبى: آمال الصعود وقضاياه، لندن: روتلدج، ٢٠٠٤، صفحات: ١٤٧ – ١٦٩.

(٢٠) جيل دوروزورو وإليس ماسيكارد وجان فرانسوا بيروز "تركيا: هل غيرت الحكومة أم غيرت النظام؟" مجلة النقد الدولى، عدد ١٨، يناير ٢٠٠٣، صفحات: ٨ – ١٥.

(٢١) مندريس سينار "حزب العدالة والتنمية فى تركيا"، يمكن الرجوع إليه على موقع:
http://www.networkideas.org/themes/world/jan2003/print/prnt290103_Turkey.htm.

الخمس الأخيرة، ولكن لا تزال هناك جيوب مقاومة تعارض المعايير والقيم الأوروبية، لقد أصبح الإسلاميون من حزب الرفاه الإسلامى Welfare Party، وقادة آخرين فى حزب العدالة والتنمية اليوم لاعبين أساسيين فى هذه المعارضة، ولكن هؤلاء القادة أنفسهم قد تحولوا من المعارضة للموقف الأوروبى إلى قبوله، الأمر الذى أجج الشك فى نفوس الأوروبيين، ودفعهم إلى الريبة والتساؤل: هل يكون هذا التغير شيئاً آخر غير الانتهازية المحضة؟

فى وسع المرء أن يزعم على الإجمال أن الاتجاهات الإسلامية فى تركيا قد تغيرت من العداء للاتحاد الأوروبى إلى دعم مشروع الانضمام إلى عضويته، بعد سلسلة من التطورات؛ من ضمنها اجتماع مجلس الأمن القومى فى ٢٨ من فبراير عام ١٩٩٧ (أو عملية ٢٨ فبراير)[٢٢]، وانسحاب أربكان من السلطة وإنشاء حزب الفضيلة (VP)[٢٣]، وهو حزب العدالة والتنميةAKP اليوم. يدافع تاينيسى، فى معرض حديثه عن النظام الحزبى فى تركيا – عن فكرة أن الاتحاد الأوروبى، كبنية – فرصة سياسية معيارية (بنية دولية معيارية)، قد تساعد القيادة الإسلامية على التحول إلى صورة جديدة. لقد توقف حزب الرفاه عن أن يبحث عن الأيديولوجية وتحول من "خطاب إسلامى متمركز حول الدولة إلى خطاب ديمقراطى يتمركز حول المجتمع"[٢٤]، ويرى بعض المراقبين ومن بينهم صبان تانييسى أن هذه التغييرات يمكن تفسيرها على خلفية حقيقة مفادها أن الاتحاد

---

(٢٢) تشير هذه المعلومات إلى العملية التى تعمل بمقتضاها المؤسسة العسكرية على تقليص سلطة أربكان كرئيس وزراء، خاصة فى الشئون المتصلة بالدين، بطريقة تضيق الخناق على الحكومة مما يؤدى إلى انهيارها فى النهاية، ويشار إلى هذه الطريقة فى بعض الأحيان بأنها "الضربة الناعمة" أو "ضربة ما بعد حداثية".

(٢٣) تأسس حزب الفضيلة فى ديسمبر عام ١٩٩٧ بعد إغلاق حزب الرفاه، ثم تم حظره فى يونيو عام ٢٠٠١ بقرار من المحكمة الدستورية، ثم تأسس بعد ذلك تحت مسمى آخر هو "حزب العدالة والتنمية"، بزعامة رجب طيب أردوغان، عضو حزب الرفاه وعمدة إسطنبول السابق.

(٢٤) صبان تانيسى، تحول الإسلام السياسى فى تركيا: حزب الرفاه الإسلامى وتحوله نحو الاتحاد الأوروبى"، بارتى بوليتكس، مجلد ٩، يوليو ٢٠٠٣، ص: ٤٧٦.

الأوروبى يشكل بنية دولية معيارية قد تخدم – كما فعلت مع حزب العدالة والتنمية – "كأداة استراتيجية فى خدمة النخبة الحزبية".[٢٥]

على أنه قد يكون من قبيل الإغراق فى السهولة أن نقصر "الأصوات الإسلامية" داخل تركيا على النشطاء وقادة حزب العدالة والتنمية، فتركيا تمتلئ بالصحفيين وصناع الرأى والمفكرين والكتاب الذى ينتمون إلى الاتجاهات الإسلامية المتعددة فى تركيا ويعتنقون المواقف المتنوعة، خاصة عندما يتصل الأمر بعضوية تركيا فى الاتحاد الأوروبى.[٢٦] يمكن للمواقف أن تكون حرجة تمامًا؛ فيرى البعض على سبيل المثال أن عضوية الاتحاد الأوروبى سوف تدمر الجوهر الإسلامى فى هوية الدولة التركية، وسوف تعمل على تغريب تركيا عن العالم الإسلامى على امتداده، وتقود البلاد نحو المزيد من العلمانية، وتجاهل أكثر للدين فى العلن. ويرى كثير من المفكرين الإسلاميين أن الفاتورة التى ستدفعها تركيا فى مقابل الانضمام إلى الاتحاد الأوروبى ستؤثر بالسلب على الهوية التركية، إلا إذا ظلت العضوية فى إطار المنظور التجميلى لا أكثر، فهل تفقد تركيا روحها بالانضمام إلى الاتحاد الأوروبى؟ إذا وضعنا الأمر فى إطاره التاريخى فإننا نستطيع أن نقول إن حصول تركيا على العضوية الكاملة فى الاتحاد الأوروبى ما هو إلا نهاية عملية طويلة من التحول نحو الغرب، بدأ تنفيذها من قبل النخبة الجمهورية منذ العشرينيات من القرن العشرين.[٢٧] ولكن رغم ذلك يُوجد تراث من الآراء السياسية والفكرية المناهضة للنهج الأوروبى فى تركيا، وخاصة بين القوميين الأتراك الراديكاليين.[٢٨]

---

(٢٥) المصدر السابق.

(٢٦) للحصول على مزيد من المعلومات حول الأصوات الإسلامية المختلفة حول عضوية تركيا فى الاتحاد الأوروبى اقرأ بحثًا شيقًا قام به برهان الدين دوران عنوانه: "محاولات إسلامية لتعريف الهويات الأوروبية والإسلامية فى تركيا" فى محمد أوغور ونرجس حنفى (تحرير)، تركيا والاتحاد الأوروبى. مستقبل الصعود إلى العضوية والقضايا المتصلة، لندن: روتلدج، ٢٠٠٤، صفحات: ١٢٥ – ١٤٦.

(٢٧) دوران، المرجع السابق.

(٢٨) حنفى وبورا، "الجذور الفكرية للعواطف المناوئة لأوروبا"، ٢٠٠٣.

من المؤكد أن تصور الإسلاميين للاتحاد الأوروبى لم يتغير، ولكن ما بدا أنه تغير هو ظهور الاتحاد الأوروبى كفضاء سياسى متكئ على قيم عالمية مشتركة، تعمل كبضاعة عامة (الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان) أكثر من كونه ناديًا مسيحيًا مقصورًا على المسيحيين. لقد أسهم قرار ١٩٩٩ بالتأكيد تشجيع سياسة الإصلاحات الداخلية التى بدأ تنفيذها فى أواخر عام ٢٠٠١، من هنا يمكن القول إن ما يبدو غير قابل للنقاش هو وجود عملية جارية على أرض الواقع، تتلخص فى التغيير التدريجى ولكنه المكثف، وأن مثل هذا التغيير من أكثر التغييرات حسمًا فى تاريخ الجمهورية التركية.[٢٩] يظهر ذلك بنوع خاص فى مجال الحقوق المدنية وحقوق الإنسان.[٣٠] فنحن نجد القادة السياسيين يذعنون لمعايير كوبنهاجن، وأن إذعانهم يظهر قبول تركيا الالتزام السياسى بالإصلاح الديمقراطى كشرط ضرورى لنجاح عملية الالتحاق بالاتحاد الأوروبى.[٣١] ويرى بعض المراقبين أن التغير فى نبرة الدعم الإسلامى لعضوية تركيا فى الاتحاد الأوروبى فى تركيا فى التسعينيات، خاصة عند الحديث عن معايير كوبنهاجن، يرجع إلى عملية ٢٨ فبراير وما أسفر عنها من "استيعاب مفردات الديمقراطية فى الوقت الذى ينحون فيه باللائمة على النهج الكمالى".[٣٢] ولقد أسهم هذا الدعم الشامل للقيم الديمقراطية الأساسية (العلمانية وسيادة القانون والإحساس بالمسئولية وحماية الحقوق الأساسية وحقوق الإنسان ...إلخ)، فى جعل التعددية ومشاركة المواطنين فى بناء الديمقراطية من الأمور الأساسية فى تركيا الأوروبية الحديثة، وقد كان لتمسك تركيا بالاتحاد الأوروبى آثار واضحة على الوضع السياسى للنخبة

---

(٢٩) ناتالى توسى، "الأوربة فى تركيا: هل هى نقطة انطلاق أم محاولة للإصلاح الداخلى؟" مجلة السياسة والمجتمع فى الجنوب الأوروبى، مجلد ١٠، رقم ١، مارس ٢٠٠٥، ص: ٧١.

(٣٠) يشمل هذا التغيير تعديلات دستورية واتفاقيات مصالحة، تم الانتهاء منها بين عامى ٢٠٠١ – ٣، مع تعديلات دستورية فى قانون العقوبات وقانون الإرهاب، بما فى ذلك إلغاء عقوبة الإعدام. انظر: توسى، ٢٠٠٥.

(٣١) أوزال، "تركيا والانتخابات"، ٢٠٠٣، ص: ١٢٨.

(٣٢) دوران، "محاولات التعريف الإسلامية"، ٢٠٠٤، ص: ١٢٨.

الإسلامية والكمالية (بما فى ذلك القادة السياسيون). لقد رأت النخب السياسية الإسلامية فى ذلك ميدانًا للمنافسة مع الكماليين فى ساحتهم الخاصة؛ فقد ظهر ذلك فى سعى قادة حزب الرفاه إلى تصعيد قضية حظر الحزب فى تركيا إلى محكمة حقوق الإنسان الأوروبية فى عام ١٩٩٨، ولكن ما يبدو أنه الميدان الحقيقى للمنافسة هو وضع الدين فى الشأن العام أكثر منه معركة حول تعريف الهوية التركية بالتعددية أو بغير التعددية: "يبدو أن الاتحاد الأوروبى هو العامل المساعد الأكبر فى هذه اللحظة، فى تسريع عملية التعايش السلمى فى تركيا."[٣٣] إن طبيعة هذا التفاعل بين الإصلاحات التركية الداخلية ومنظور الداعين لانضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبى مسألة تستحق الدراسة[٣٤]، ولكن قد يكون من قبيل المبالغة أن نقصر مستقبل عضوية تركيا فى الاتحاد الأوروبى على لعبة عقلانية معتمدة على المصالح والفرص المتاحة، بل العكس ينبغى أن تكون متصلة بالمفهوم المحلى بالتعددية الاجتماعية والتنوع، وليس فقط بالتركيز على السكان غير المسلمين، ولكن أيضًا بالنظر فى التوترات التى تقسم المواطنين المسلمين الأتراك.

رفض التعددية، ومطالب المسلمين بالمساواة:

المشكلة الحقيقية فى تركيا ليست فى الإسلام ولا فى الأديان كلها، ولكن المشكلة الحقيقية فى تركيا هى الإقرار الشعبى بالتعددية الاجتماعية؛ ففى الثمانينيات استيقظ الشعب التركى على أقليات تبحث عن هويتها، أو تريد التعرف على هويتها (الأكراد والإسلاميون والعلويون)، مما أيقظ السلطات التركية العامة على حركات تسييس الجماعات المختلفة من المواطنين الأتراك، وانضواء هذه الجماعات المختلفة تحت أعلام مختلفة وليس تحت علم واحد، ولقد فتحت هذه الحركات منافسة قوية فى

---

(٣٣) أهيان كايا وفرحات كنتل، "الأتراك الأوروبيون: هل هم جسر أم قطيعة مع الاتحاد الأوروبى؟ دراسة مقارنة للأتراك الألمان والأتراك الفرنسيين"، بروكسل، مركز الدراسات السياسية الأوروبية (CEPS)، ٢٠٠٥، ص: ١.

(٣٤) حول هذه النقطة انظر: مقال توسى ٢٠٠٥.

سوق الأفكار والهويات، مما يهدد التعريف الأساسى للهوية الذى تعمل الدولة نفسها على صياغته، وهو تعريف يقوم على الهوية القومية الواحدة، ويشمل جميع الفئات. إن الصعوبات التى تواجهها الأقليات غير المسلمة معروفة أيضًا للمجتمع الدولى وتشجبها المنظمات غير الحكومية الـ NGOs، ففى عام ٢٠٠١ أشارت اجتماعات الشراكة بين تركيا والاتحاد الأوروبى إلى سلسلة من الأولويات medium term priorities فيما يتصل بالحرية الدينية، وقد أصدر الاتحاد الأوروبى قوانين تعمل على التناغم بين الأقليات، تشمل إصلاحات تساعد على تحسين موقف ديانات غير المسلمين؛ على سبيل المثال قدم قانون الانسجام السادس للاتحاد الأوروبى EU Harmonisation Law تغييرات لقانون البناء، وأعطى الإمكانية لتعيين مواقع لبناء المساجد، ولكن أيضًا للكنائس والمعابد اليهودية وسمفونات للعلويين. ورغم أن حرية أداء الطقوس الدينية مضمونة: لا تُوجد حقوق لإدارة مؤسسات الكنسية والمدارس والكنائس ... إلخ. أضف إلى ذلك أنه حسب منظمة حقوق الإنسان دون حدود Human Rights Without Frontiers التى أصبحت فيما بعد (HRWF)،[٣٥] "ظل التحيز التقليدى تجاه الأقليات غير المسلمة موجودًا فى نظام التعليم العام ووسائل الإعلام التى تسيطر عليها الدولة"[٣٦]، وفيما يتصل بحقوق الإنسان والحقوق المدنية، والأهم فيما يتصل بالتطور الديمقراطى، يُوجد ميل لدى السلطات الدينية الخاصة بالأقليات غير الإسلامية – مثل: البطريركية المسيحية الأرثوذكسية فى

---

(٣٥) "حقوق الإنسان دون حدود"، منظمة غير حكومية مقرها بروكسل، تخرج منها تقارير، وتنظم دورة معلومات متصلة بحرية العقيدة والاعتقاد، مع التركيز على تقارير الدولة. تقوم هذه المنظمة أيضًا بإدارة نوع من الرقابة على الكيانات الدينية، والفلسفية والروحية، وتحرر نشرة صحفية على موقع على الإنترنت (www.hrwf.net).

(٣٦) للحصول على معلومات حول الـ HRWF انظر: ٢٢ سبتمبر ٢٠٠٤، (www.hrwf.net)، وقد قامت مؤخرًا إدارة شئون الأديان، كنوع من الرد على مطالب الاتحاد الأوروبى فى المزيد من الحرية الدينية، بإعداد كلمة أشارت فيها إلى أن الإرساليات التبشيرية المسيحية ما هى إلا تجسيد حديث للحملات الصليبية: "الأخبار التركية اليومية،" ٢٤ فبراير، ٢٠٠٥.

تركيا – إلى الاعتقاد بأن ضغوط الاتحاد الأوروبى يمكن أن تساعد على توفير بعض الحرية الأساسية لهذه الأقليات.(٣٧)

تعنى مناقشة عضوية تركيا فى الاتحاد الأوروبى فى الواقع فتح الجدل حول التعددية الدينية والثقافية، وحول النزعة الوحدوية القوية التى ورثها الأتراك، ربما نتيجة لسعى كمال الدين أتاتورك إلى بناء أمة ولكن على أساس سلطوى فاشستى. وإذا بدأنا بالتعريف الخاص بأهل السنة لما يُعرف بالإسلام الأرثوذوكسى الوطنى، يصبح العلويون فى قلب هذا الجدل(٣٨)، فعدد العلويين الذين يعيشون فى تركيا يتراوح بين ١٢ و ٢٠ مليون نسمة، وفى دراسة قام بها مؤخرًا (ماسيكارد) للمذهب العلوى أثبت فيها أن التصدى لمناقشة مسألة التعددية فى تركيا يعنى أولاً بدء الجدل حول السكان المسلمين فى تركيا، حيث تُعد بعض الجماعات مصادر للفوضى وعدم الاستقرار.(٣٩) ولقد تعرضت المفوضية الأوروبية – فى تقرير ٢٠٠٤، الذى أدارته عن التقدم الذى حققته تركيا فى سبيل الانضمام إلى الاتحاد الأوروبى – للسكان العلويين فى معرض تركيزها على أن "العلويين لا يعترف بهم أحد من الرسميين بوصفهم جماعة دينية، وأنهم يواجهون مشكلات حين يرغبون فى بناء دور لعبادتهم، وأن التعليم الدينى القسرى فى المدارس لا يعترف بجماعات أخرى غير المسلمين السنيين."(٤٠) ولا يزال العلويون ينشدون الاعتراف بهم كأقلية دينية، ولكن الذى حدث – وأصبح السائد اليوم – هو الالتجاء المتزايد نحو ساحات القضاء، وذلك على خلفية استعداد الفاعلين فى تركيا على مستوى الأفراد والجماعات، والراغبين فى التعبير عن همومهم والحكم فى قضاياهم، بدلاً من

---

(٣٧) المثال الراهن على قدرة الاتحاد الأوروبى على المساعدة فى حل التوترات نجده فى الجدل حول إعادة الافتتاح المحتملة للحلقة الفقهية فى تركيا ومقرها فى جزيرة هايبرليادا (تسمى هالكى باليونانية)، والتى تم إغلاقها فى عام ١٩٧١ بموجب قانون يحد من الأنشطة فى المدارس الدينية فيما بعد المرحلة الثانوية فى تركيا.

(٣٨) لسنا الآن بصدد الحديث عن المواقف الغربية التى يتبناها الإخوان المسلمون.

(٣٩) إليس ماسكارد، "الآخر التركى"، باريس: بروش أورينت، ٢٠٠٥.

(٤٠) التقرير السنوى، ٢٠٠٤، ص: ٤٤.

الالتجاء إلى نزاعات فى ساحات منظمات الحقوق المدنية، أصبحت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان (ECHR) هى المكان الرئيسى الذى يستطيع منه الباحث أن يفهم ميل المواطنين الأتراك إلى الاعتماد على أوروبا، وليس على وطنهم الأم، كان ذلك حال الأكراد فى الثمانينيات، وهو اليوم حال المواطنين الأتراك وهم يذهبون إلى الساحة نفسها للدفاع عن حقوقهم كمسلمين، والمطالبة بمساواتهم فى المعاملة كمواطنين لهم حق المواطنة، وهناك ملمح آخر يبدو أنه ملمح مشترك بين النشطاء الإسلاميين فى تركيا وأعضاء الاتحاد الأوروبى؛ فهم يفضلون الاعتماد على القوانين فى الحصول على المعاملة العادلة، والحق أننا نستطيع أن نرصد ميلاً عامًا إلى العمل على حل القضايا السياسية الخلافية من خلال استعمال مواد القانون، وذلك فى الشواهد التالية: الاستخدام المنظم للمصادر القانونية (نصوص، قوانين، قانون دعوى) فى لفت انتباه جمهور أعرض، وفى لفت انتباه صوت معروف فى الساحة العامة، والتماهى مع قضية معينة واحدة، أو مع رمز يمثل خبرة سياسية على الساحة العامة، نستطيع أيضًا أن نصف هذه الشواهد بأنها عملية جدلية، من خلالها نستطيع أن نعتمد على النظام القانونى لحل ما يستعصى على الحل من المشكلات الاجتماعية.[٤١]

اندلع الجدل حول الحجاب فى أثناء عقد التسعينيات فى بعض دول الاتحاد الأوروبى وتركيا، وطال هذا الجدل قطاع التعليم على وجه الخصوص: (الجامعة والمدارس العامة الابتدائية والثانوية)، وكان المسار التاريخى للمجتمع التركى مختلفًا عن المسار التاريخى لمجتمعات الدول التابعة للاتحاد الأوروبى، وإن انتهى السجال العام فى هذا الجدل إلى النتائج نفسها التى قسمت الجماعات الوطنية إلى معسكرين. ولم يكن التوتر بين العلمانيين والإسلاميين بالشىء الجديد على الساحة التركية، بل

---

(٤١) فاليرى أميرو "الحقوق والمطالب بالمساواة بين المسلمين فى أوروبا" فى NOCRIME (تحرير جوسلين سيزارى وشان ماكلوفلن)، المسلمون الأوروبيون والدولة العلمانية من منظور مقارن، آلدر شوت: آشجيت، ٢٠٠٥.

كان هذا الجدل من العوامل الفاعلة فى تشكيل تاريخ الجمهورية التركية كلــه، أيضًا كانت رمزية اللباس رمزية مركزية فى تحديد معايير سلوك المواطنين رجالاً ونساء[٤٢]، كانت القيود التى تضعها الدولة على اللباس تكشف عن مشروع فحواه قصر الدين على العالم الخاص للمرء، بحيث تتأكد بعد ذلك السيطرة المطلقة على تقديم الدين للناس فى تركيا، على سبيل المثال وجدنا فى الجامعات التركية من يدعو الطلاب إلى ارتداء الملابس التى يرتديها العاملون فى الدولة.[٤٣] وفى أثناء الاحتفال بالعيد الثمانين لقيام الجمهورية التركية الحديثة طغى على الاحتفالات جدل حول حظر الحجاب الإسلامى فى المبانى والمدارس الحكومية، وكما أشرنا من قبل ازداد ظهور قضية الحجاب من خلال الدعاوى التى رفعها أفراد أمام المحاكم للمطالبة بالعدالة فى المعاملة أمام القانون، وكذلك جرأة بعض الأفراد على تجاوز المؤسسات الحكومية كلما أمكن ذلك.[٤٤] إن الحق فى ارتداء الحجاب فى تركيا لم يتم الترويج لــه على أنه مطلب جماعى أكثر منه خيارًا فرديًا، نشأ إذن معسكران يواجه كل منهما الآخر بحججه ومنطقه؛ يطالب الأول بالحرية الفردية فيما يتصل بالدين، ويدافع الآخر عن العلمانية كنموذج مثالى:

لا يمكن للدولة العلمانية أن تسمح للإملاءات الإسلامية بأن تفرض اللباس على طلاب الجامعات الحكومية؛ فالسماح لغطاء الرأس أن يشيع فى مدارسنا وجامعاتنا من شأنه أن يترك للدين المجال لأن يتحرش بالفضاء العلمانى

---

(٤٢) هناك دراسة غاية فى الأهمية قام بها نيلوفر غول بعنوان: "الشيء الحــديث الممنــوع، الحــضارة والتحجب"، آن أربر: مطبعة جامعة متشيغان، ١٩٩٦. انظر أيضًا: إليزابث أوزالاغا، قضية التحجب: العلمانية الرسمية والإسلام الشعبى فى تركيا الحديثة، أنقرة: كورزن، ١٩٩٨.

(٤٣) لمزيد من الدراسات حول حظر الحجاب فى الجامعات انظــر: آرات ياســمين، "حقــوق الجماعــات المختلفة والدولة الديمقراطية الليبرالية: إعادة النظر فى الحجاب فى تركيا"، فى مجلة تركيا من منظور جديد، خريف عام ٢٠٠١، ٢٥، ٣١ – ٤٦.

(٤٤) كان تفضيل البنات الذهاب إلى مدارس الإمام حاطب متصلة على – سبيل المثال – بالفرصة المتاحة أمامهن فى حرية ارتداء الحجاب. روزن شاكر وعفران بوزان وبلقان تالو، مــدارس الإمــام حاطــب الثانوية: الخرافات والحقائق، إسطنبول: TESV يونيو، ٢٠٠٤.

والديمقراطى العام للجمهورية، والمساس بحقوق الشعب العلمانية، فلقد جرب الشعب القمع حينًا من الدهر، ومن حقه أن يخشى على ديمقراطيته العلمانية.(٤٥)

إن وضع القيد على اختيار المرأة لزيها عاد يطل برأسه من جديد عندما فرضته السلطات التركية على النساء بعد التدخل العسكرى فى فبراير من عام ١٩٩٧، حتى ذلك الحين كانت الجامعات تطبق قانون ٢٥٤٧ على كل حالة من الحالات، وهو المعروف بقانون التعليم العالى (وهو قانون تم استصداره لكى يُطبق على المحجبات اللائى يَدرِسْن ويُدَرِّسْنَ ويختلطن بالرجال الذين يتعاطفون مع قضاياهم).(٤٦)

وكما تبين من عودة الجدل الوطنى الحاد حول الحجاب الإسلامى فى فرنسا بين عامى ٢٠٠٣ و٢٠٠٤، أنه لم يكن الدين طاغيًا هذه المرة فى هذه المناقشات؛ ففى الحالة الفرنسية أخذ الحجاب أبعادًا أخرى، فقد كان مناسبة للحديث عن المساواة بين الجنسين، وعن أزمة الهوية الوطنية، وعن فشل سياسات الاندماج، وأيضًا عن ضرورة وضع تعريف جديد وواضح لمعنى النظام العلمانى الذى لا يسمح بتدخل الدين فى الدولة فى السياق الفرنسى،(٤٧) فقد ذكر تقرير منظمة حقوق الإنسان لعام ٢٠٠٤ ما يلى حول المسألة التركية:

---

(٤٥) أرات ٢٠٠١، ٣٢.

(٤٦) ينص قانون التعليم العالى على أن: "الزى الحديث أو المظهر الحديث إجبارى فى قاعات الدرس والطرقات وفى معاهد التعليم العالى ومدارسه، وفى المدارس الإعدادية والمعامل والعيادات والعيادات المتعددة التخصصات. وأما الحجاب أو غطاء الرأس الذى يغطى الرقبة والشعر فقد يرجع إلى اقتناع دينى." ولقد صدر القانون ٢٥٤٧ فى نوفمبر ١٩٨١، عندما كانت تركيا ما تزال تحت قانون الطوارئ بعد انقلاب ١٩٨٠، ولقد تم تعزيز القانون فى عدة مناسبات، وقامت المحكمة الدستورية بتعديله فى عدة أحكام، وفى إبريل عام ١٩٩١ (ونشر فى يوليو ١٩٩١)، وكان ينص – على سبيل المثال – على أنه فى التعليم العالى تصبح ضد مبدأ العلمانية والمساواة أية تغطية للرأس والرقبة، بحجاب أو أى غطاء، انطلاقًا من أى اعتقاد دينى،" وتقارير منظمة حقوق الإنسان تشير إلى بعض حالات الضغط السياسى على القضاة للحكم ضد المدعين. انظر: تقارير منظمة حقوق الإنسان، ٢٠٠٤، ص: ٢٩).

(٤٧) فى الجدل الأخير الدائر فى فرنسا، انظر: ناسيرا جوينيف وإريك ماسيه، الإناث والذكور فى العالم العربى، باريس، أوب، ٢٠٠٥.

تداخلت الكثير من القضايا الأخرى مع الحرية الدينية فى المناقشات التى دارت حول الحجاب، بما فى ذلك الأصولية الإسلامية والاستخدامات السياسية للرموز الدينية، بما فى ذلك الحجاب، وممارسة القمع على الفتيات والنساء، وصراع الأجيال بين الفتيات وآبائهن، والتعددية فى مقابل اللُّحمة الوطنية.(٤٨)

فهل تنتظر المرأة المسلمة فى تركيا معاملة مختلفة يفرضها الاتحاد الأوروبى ولم يسمح بها الحكام الأتراك من قبل؟ ليس من شك فى أن الحكم فى قضية ليلى شاهين قد خيب آمال المرأة التركية التى كانت تنتظر القوانين الأوروبية؛ لوضع حل لصراعها الطويل مع الدولة التركية(٤٩)، لقد رفضت محكمة حقوق الإنسان الأوروبية طلب ليلى شاهين الذى كان يتأسس على حجة مفادها أن الحظر المفروض على حجاب المرأة فى مؤسسات التعليم العالى يشكل تدخلاً غير مبرر فى حقها فى الحرية الدينية، ولكن المحكمة – فى حكمها النهائى – لم تر أى خرق للمادة التاسعة من الميثاق الأوروبى لحقوق الإنسان. أضف إلى ذلك أنه بالعودة إلى تاريخ العلمانية فى تركيا ومركزيتها فى الوحدة التركية والقومية التركية، ووضع الحكم النهائى آنف الذكر فى منظور أوروبى أرحب، تذكر المحكمة أنه فى المجتمع الديمقراطى يمكن للدولة أن تضع قيودًا على ارتداء الحجاب الإسلامى، إذا تعارض هذا الحجاب مع الهدف الأرحب المتمثل فى حماية حقوق الآخرين فى الحريات، وحماية النظام العام والأمن العام. وفى بلد مثل تركيا تنتمى فيه غالبية السكان إلى ديانة بعينها، فإن الإجراءات التى تُتخذ فى الجامعات لمنع حركات دينية أصولية معينة من ممارسة الضغط على الطلاب الذين لا يمارسون الطقوس الدينية، يمكن أن يكون هذا الحكم مبررًا طبقًا للمادة ٢/٩ من الميثاق، وفى هذا السياق يمكن للجامعات العلمانية أن تعمد إلى إظهار الطقوس والرموز الدينية من خلال فرض قيود على مكان هذه

---

(٤٨) "مذكرة حقوق الإنسان للحكومة التركية حول هموم منظمة حقوق الإنسان فيما يتصل بالحرية الأكاديمية فى التعليم العالى، ودخول التعليم العالى بالنسبة للنساء اللائى يرتدين الحجاب،" انظر: البحث الختامى لمنظمة حقوق الإنسان فى ٢٠ يونيو ٢٠٠٤، ص: ٢٤.

(٤٩) "قضية ليلى شاهين وتركيا،" الحكم الصادر فى ٢٩ يونيو ٢٠٠٤، (تحت رقم ٤٤٧٧٤/٩٨).

الطقوس وطريقة ظهورها، بهدف ضمان التعايش السلمى بين الطلاب من مختلف العقائد، وبذلك تحمى النظام العام، وتحمى معتقدات الآخرين. (٥٠)

والحقيقة حتى الآن تقف محكمة حقوق الإنسان الأوروبية إلى جانب الدول، ولا تقف إلى جانب الأفراد فى مسألة الحجاب الإسلامى (انظر على سبيل المثال: قضية كرادمان التى رفعها على تركيا فى ٣ مايو ١٩٩٣، أو القضية التى رفعها دهلب على سويسرا فى ٢٠٠١). إن حظر الحجاب الإسلامى فى مدارس الحكومة، وعلى نطاق أوسع فى المؤسسات العامة، لا يخرق الحرية الدينية، بل إن قرار حظر الحجاب يُعد قرارًا مناسبًا عندما يكون الغرض منه حماية الطبيعة العلمانية للدولة، وعند النظر فى طرق حل المنازعات والصراعات فى حالات التعددية المفرطة، يقر المرء بأن قراءة الدولة التركية وقراءة المحكمة الأوروبية لمعنى العلمانية والحرية الدينية تلتقيان إذا كانت الأولوية للحيلولة دون تقسيم الدولة والحفاظ على وحدة الأمة، ولكن التعبئة التى نظمتها المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان فى قضية ليلى شاهين تظهر أيضًا أوْرَبَة الساحة القضائية فى حالة حماية حقوق الفرد الأساسية وحرياته، إن أغلب القضايا الدينية التى نظرتها المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان تنظر فى شكاوى مواطنين أتراك يعيشون فى تركيا، وهنا نلاحظ غياب المواطنين الأتراك الذين يعيشون كمهاجرين فى دول الاتحاد الأوروبى عن ساحات القضاء على الأقل حتى الآن، على أن ذلك لا يعنى أن الأتراك فى أوروبا لا يرغبون فى توريط أنفسهم فى أية قضايا وطنية، أو يرغبون عن الإدلاء بدلوهم فى السياسة التركية، فهم – بالعكس – جزء من التفاعل المتبادل بين الهوية الوطنية والوحدة الأوروبية.

الأتراك فى أوروبا: هل هم عوامل مساعدة، أم مجرد وسطاء، أم عوائق؟

---

(٥٠) ملخص المؤلف للقرار: وأما النص الكامل للقرار فيمكن أن تجده فى المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان PORTAL .

يشكل الأتراك الذين يعيشون فى أوروبا جماعة تتميز بالتنوع الكبير (اللغوى والعرقى والدينى وما إلى ذلك من ضروب التنوع وهى كثيرة)، ومن الإجحاف أن ننظر إليهم الآن على أنهم "عمالة نزيلة guest – worker"، أو أن وجودهم فى دول الاتحاد الأوروبى وجود مؤقت. فالأتراك أصحاب حركة دعوية ونشاط أينما حلوا فى البلاد التى استقروا فيها، وأينما يستقرون يستطيعون الحصول على جنسية البلد المضيفة بسهولة ويسر، ولنضرب لذلك مثلاً بالأتراك فى بريطانيا، حيث نجد أن عدد المتقدمين للحصول على الجنسية قد زاد بعد صدور القانون الجديد فى يناير عام ٢٠٠٠ الذى خفف من حدة القيود على التجنيس[٥١]، ففى عام ٢٠٠٥ وصل عدد الحاصلين على جواز السفر الألمانى من الأتراك على ٧٠٠،٠٠٠ تركى يعيشون فى ألمانيا، وفى بحث متميز نُشر فى عام ٢٠٠٥، تَبَيَّن أن الأتراك الذين يعيشون فى أوروبا يدعمون أحيانًا القضايا التركية، ولكنهم فى الوقت نفسه يقفون عائقًا أمام عضوية أوروبا فى الاتحاد الأوروبى (كايا وكنتل، الأتراك الأوروبيون)، فإذا كانت تركيا تريد الالتحاق بالاتحاد الأوروبى فعليها أن تدخل هذا النادى تأسيسًا على الالتزام بالقيم العلمانية، ويشبه هذا الموقف تلك الآراء التى نجدها منبثة فى الدراسات الأكاديمية فى الجامعات والمعاهد العليا، وأغلبها يركز على أن:

العوالم التى استقرت فيها الليبرالية والديمقراطية الشعبية فى المجتمعات الغربية الأوروبية إنما توفر الأسس لتغييرات جذرية فى الفكر الإسلامى والممارسة الاجتماعية، وتفضل نسخة من الإسلام تكون قائمة على قاعدة معيارية أوروبية ... هذه مقولات تنزع فى النهاية أية شرعية عن أى نموذج إسلامى ينحرف عن نسق القيم الأوروبى العلمانى، وينسجم مع "الدساتير العلمانية".[٥٢]

---

(٥١) باختصار... يتصل التغير الأكبر بإمكانية حصول الأبناء المولودين من والدين أجانب فى ألمانيا على الجنسية الألمانية، وهناك مادة أخرى فى هذا القانون يمكن بمقتضاها الحصول على الجنسية المزدوجة للمولدين فى ألمانيا حتى سن ٢٣ سنة، بعدها يختارون بين الجنسيتين.

(٥٢) شيرين أمير موزامى، وأرماندو سلفاتور، "النوع والجيل وإصلاح التراث: من مجتمع الأغلبية المسلمة إلى أوروبا الغربية"، فى ستيفانو أليفى وجورغن نلسن (تحرير)، الشبكات الإسلامية والمجتمعات العابرة للقومية فى أوروبا وعبرها، ليدن: إبريل ٢٠٠٣، ص: ٥٢.

إن قراءة الإسلام فى أوروبا ينبغى أن تتصل بقراءة أخرى أكثر فهمًا، تركز على "الطبيعة التعددية المتغيرة للتنظيمات الإسلامية، وعلى الحياة الاجتماعية والهويات والخصائص المائزة للإسلام، من خلال المواجهة بينه وبين المجتمعات الغربية ذات الصبغة العلمانية"[٥٣]، وهناك اليوم جدل فى أوروبا حول ضرورة وجود شريك متميز يمثل المسلمين فى كل دولة على حدة، ما بات يُعرف بـ "العملية التأسيسية"، وهذا الجدل يناسب – بطريقة ما – النظام المؤسسى التركى، الذى يقوم على وجوده، سلطة سنية أرثوذكسية (هى مديرية الشئون الدينية)، وهى مسئولة عن تحديد معنى الإسلام وإدارة وجوده فيما يتصل بطقوس العبادة، وفيما يتصل ببعده الثقافى ذى الهوية الوطنية.

من المهم إذن أن نبحث المشكلة فى الفضاء الأوروبى، والفضاء التركى فى الوقت نفسه؛ لأن الهجرة التركية كان لها أكبر الأثر فى تعزيز تداول الأفكار والسلع والقيم والناس فى المناطق الأوروبية المختلفة. لقد حدث تفاعل بين المشهد التركى السياسى والهجرة الأوروبية، وكان هذا التفاعل قويًا فى السبعينيات والثمانينيات، فى ذلك الوقت ساعد النشاط العابر للقومية الحراك المقموع – الإسلام السياسى والحركات الكردية – على اقتناص فرصة الخروج للاستفادة، من فكرة عدم ضرورة الحاجة إلى الانتماء لمكان معين؛ لممارسة النشاط السياسى والمطالبة بالحقوق السياسية. لقد أصبحت الحدود بين تركيا ودول الاتحاد الأوروبى أكثر غموضًا؛ لأن كثيرًا من الأتراك استقر فى أوروبا بعد موجات الهجرة الأولى، والاستقرار فى أوروبا لا يوصد الباب أمام المشاركة السياسية، الإسهام فى إثراء المشهد التركى السياسى المحلى، شهدنا أمثلة على هذا النشاط السياسى العابر للقومية فى منظمات مثل الـ بى كى كى PKK، وشبكات التجمع

---

(٥٣) المصدر السابق.

الملى *Milli Görüs* [٥٤]، التى أدارت ساحات الهجرة الأوروبية بوصفها ساحات لإعادة ترتيب الحراك غير المقموع، وساعد الاتحاد الأوروبى على توفير الدعم وخاصة القضائى فضلاً عن المالى، لقد أظهر الحراك العابر للقومية بصورة جلية بداية نهاية المواطنة التقليدية أو المحلية كسبيل وحيد للمشاركة، وكنتيجة مباشرة لتلك الفعاليات العابرة للقومية، وأصبحت بعض القضايا مشهودة على الساحة التركية بفضل إدراجها فى جدول الأعمال الأوروبى، وكان السعى إلى الوصول إلى حل للصراع الكردى التركى مثالاً واضحًا على هذا الاتجاه، وقد اصطبغ هذا الحراك بالصبغة الأوروبية، وتحمس المواطنون الأوروبيون للقضية الكردية، وراحوا يطالبون الحكومة التركية بالاستجابة السياسية للمطالب التى يطالب بها الأكراد، وأمامنا واقعة أخرى حديثة وقعت فى سياق الهجرة، يمكن على المدى البعيد أن يكون لها أثر على التعامل مع العلويين على المستوى العام؛ ففى عام ٢٠٠٠ تقدمت جمعية علوية محلية مقرها برلين بطلب للاعتراف بها محليًا كتجمع دينى، جاء الطلب قبل ثلاثة أشهر من منح منظمة إسلامية محلية – هى المؤسسة الإسلامية فى برلين – للمرة الأولى – وضع التجمع الدينى، وتم تكليفها – من ثم – بتزويد الأطفال فى مدارس برلين العامة بالتعليم الإسلامى، ومع نهاية عام ٢٠٠٤ حصلت منظمات علوية محلية أخرى على صفة المجتمع الدينى، من أربع مقاطعات إدارية اعتبرتها مجتمعات متميزة عن المسلمين السنة.[٥٥]

(٥٤) فاليرى أميرو، الناشطون الإسلاميون فى ألمانيا وتركيا ، باريس: هارماتان، ٢٠٠١؛ حامد بوزرسلان، "القضية الكردية والأقليات فى الشرق الأوسط"، باريس: مجلة العلوم، ١٩٩٧. مارتن فان برونسون، "القومية الكردية العرقية فى مواجهة بناء الدول،" مجموعة مقالات، إسطنبول: ايزيس للصحافة، ٢٠٠٠.

(٥٥) كريستينا كل – بودرجو "العلويون فى ألمانيا. هل هم فى الطريق إلى الاعتراف الشعبى؟" صحيفة الـ ISIM رقم ٨، ٢٠٠١، ص: ٩. (يمكن الحصول على معلومات من موقع: hptt://www.isim.nl/files/newsl_8.pdf؛ انظر: أيضًا ماسيكارد، "الآخر التركى"، ٢٠٠٥، صفحات: ٢٩٣ – ٢٩٩.

فهل يسهم الإسلام فى التمكين من الحصول على الاعتراف بالهوية المتميزة كما حدث مع هذه الجماعات التركية؟[٥٦] إن أغلبية الأتراك الذين يعيشون فى ألمانيا – ويُطلق عليهم اليوم الأتراك الألمان، وليس العمال النزلاء كما كان يُطلق عليهم فى السابق – لا ينضوون تحت لواء أية منظمة عرقية أو دينية (٦١%)، لا على أساس الممارسة، ولا على أساس العلاقات المؤسسية[٥٧]، ومن الواضح أن الاتجاه الحالى هو الالتحاق بالأحزاب السياسية وليس بالمنظمات الدينية، بخلاف ما كانت عليه الحال فى السابق، فى السبعينيات والثمانينيات على سبيل المثال[٥٨]، فى تركيا مثلاً لا يحب الأتراك الانتماء إلى المنظمات الدينية، ولكن المنظمات الدينية هى المجالات المفضلة لدى الأتراك الألمان (٤٥%) .[٥٩] إن ٢١% من الأتراك الألمان، و ١١% من الأتراك الذين يعيشون فى فرنسا، يرون أن الاتحاد الأوروبى ما هو إلا نادٍ مسيحى.[٦٠] وأصبحت الآراء بين المسلمين تختلف حسب البلد الأوروبى الذى يقيمون فيه، كما اتضح فى تحقيق حول المشكلة الكبرى التى تواجه تركيا فى الوقت الراهن. وإشارة إلى التدين الضعيف باسم العلمانية نجد أن ١٢% من الأتراك الألمان وضعوا هذه المشكلة فى المرتبة الثالثة، بينما وضعها ٧% فقط من الأتراك الفرنسيين فى المرتبة الخامسة[٦١]، وظهرت وجهة نظر أخرى عندما طُلب منهم عقد مقارنة بين تركيا والبلد الذى يعيشون فيه؛ فيما يتصل بالديمقراطية

---

(٥٦) طالب كشوكان، سياسات العرقية والهوية والدين: المسلمون الأتـــراك فـــى بريطانيـــا، آلدرشـــوت: أشجيت، ١٩٩٩.

(٥٧) كايا وكنتل، الأتراك الأوروبيون، ص: ٣٨.

(٥٨) يعرف كلٌ من كايا وكنتل أنواع مختلفة من الخطاب بين الأجيـــال. فهمـــا يقـــولان فـــى الـــستينيات والسبعينيات إن الجيل الأول كان أكثر نزوعًا إلى إنتاج خطاب يركز على المشكلات الاقتصادية، وفـــى الثمانينيات كانت جميع القضايا سياسية ومتصلة بالسياق الداخلى، وفى التسعينيات شعر جيـــل الـــشباب بأنه مهتم أكثر بالخطاب ذى الصبغة الثقافية، وبرأس المال الرمـــزى والثقـــافى، وبـــالتنوع والتـــسامح والتعددية الثقافية.

(٥٩) المرجع السابق، ص: ٤٠- ٤١.

(٦٠) المرجع السابق: ص: ٥٠.

(٦١) المرجع السابق، ٣٤.

وحقوق الإنسان، والمعاملة بالمثل للجميع، والقيم الاجتماعية والأخلاقية، وعندما وصل الأمر إلى احترام الثقافات والديانات اعتبر الأتراك الألمان ألمانيا (٤٨,٥%) أفضل من تركيا (٢٥,٦ %)، بينما رأى الأتراك الفرنسيون أن فرنسا وتركيا تتساويان فى هذا الشأن (حوالى ٣٤%)، ويبدو أن الأتراك الألمان لديهم – بصفة عامة – بانتماءات دينية أقوى؛ فـ ٦% من الأتراك الذين يعيشون فى فرنسا يقولون إنهم ملحدون، فى مقابل أقل من ١% من الأتراك الألمان. من الواضح إذن أن السياق الذى استقر فيه المهاجرون كان من العوامل التى لها أهمية كبيرة فى تحديد هويتهم الذاتية سواء كعلمانيين أو كمتدينين، وتأسيسًا على الأرقام التى ذكرناها منذ قليل، نستطيع أن نميز بين ثلاث جماعات من بين الأتراك الذين يعيشون فى ألمانيا وفرنسا: الأشخاص الجُسُور (أى الذين يربطون بين سياقى بلد الأصل وبلد الوجهة)، وجماعة الانقطاع (وهم المتطرفون الدينيون)، وجماعة الانصهار، وكالعادة عند تناول مقولات ونماذج لا ينبغى أن نرى الحدود صارمة، بل علينا أن نسمح بوجود مسارات متداخلة فيها من هذا الجانب أو ذاك، وعندما نصل إلى المشاعر الدينية وعمليات تعيين الهوية، يبدو أن سياق العيش هو الذى ينظم – بشىء من الروية ولكن بكل ثقة – المسافة مع الثقافة السياسية للبلد الأصلى، ومن منظور التجاور الجغرافى لتركيا مع الاتحاد الأوروبى، يمكن لهذه النزعة أن تشير إلى ظهور نزع صفة المؤسسية عن الرابطة التى تربط بين الأفراد بمجتمع الاعتقاد الذى قد يُشجع – كفرضية نظرية خالصة – على نزع صفة السياسة عن الدين فى تركيا.

ملاحظات ختامية: هل هى علاقة رخوة بالدين المؤسسى؟

منظورات متناقضة من أوروبا وتركيا:

تأسيسًا على تقارير التقدم السنوى، قررت المفوضية الأوروبية فى ديسمبر عام ٢٠٠٤ أن مفاوضات الانضمام مع تركيا سوف تُفتتح أخيرًا، وقد أفسح هذا القرار المجال أمام كثير من التوقعات والآمال والمخاوف على الصعيد

السياسى.[٦٢] إن القضايا التى تثيرها الآن كانت قضايا مسكوتًا عنها فى السابق، ويتم التعامل معها على أنها ضمن الأجندة السرية فى دستور الاتحاد الأوروبى: الهوية والثقافة. والحق أن المناسبات التى يظهر فيها التراث الثقافى الأوروبى المشترك موضوعًا للنقاش قليلة أو تكاد تكون نادرة، فالاتفاق حول القيم والحقوق الأساسية يشكل على – ما يبدو – اتفاقًا عالميًا لا يقبل النقاش[٦٣] "إذا اتفقنا على أمور كثيرة وأساسية، فلم لا يكون ذلك كافيًا؟"، ألا يكفى أن نبنى الثقة فى المؤسسات الأوروبية؟ هل نحتاج إلى المزيد؟ الواقع أن المناقشة الحقيقية الوحيدة حول الثقافة ومسألة الهوية نشأت فى إطار الجدل المندلع حول ديباجة المعاهدة الدستورية للاتحاد الأوروبى، وفى قلب الجدل الحاد تقع معارضة بعض الأقطار – خاصة فرنسا – على ذكر "القيم الدينية" كأساس للمشروع الأوروبى.[٦٤]

ليس من الصواب أن نسعى إلى الوصول إلى استنتاجات مصطنعة حول المواطنين الأتراك المعاصرين من خلال المركزية التاريخية للإسلام على أساس السلوك السياسى، كما أنه من المغالاة أن نقول إن الأوروبيين يتصرفون دائمًا على أساس خلفياتهم المسيحية، فلا يمكن هنا أن نصل إلى علاقة منطقية أو سببية بين

(٦٢) إن المخاوف الكثيرة المتصلة بعضوية تركيا فى الاتحاد الأوروبى، منها المخاوف الدينية، وأيضًا السكانية الديموغرافية. انظر: جابريل مارتينيز كروس ولوسيت فالنسى فى مقالهما: "الإسلام والمعارضة: بذور المواجهة"، باريس: سول Seuil، ٢٠٠٤، ص: ٢٦.

(٦٣) ورد ذلك فى ديباجة الاتفاقية الخاصة بدستور الاتحاد الأوروبى، والتى رفضها مؤخرًا الاستفتاء الشعبى فى هولندا وفنسا: "استلهام الميراث الثقافى والدينى والإنسانى الأوروبى، والذى منه استوحينا القيم العالمية فى حقوق الإنسان والمتصلة بالحرية والديمقراطية والمساواة وسيادة القانون، وهى قوانين كونية لا تخص جماعة بعينها.

(٦٤) تتلخص جذور المشكلات الحالية بين تركيا والاتحاد الأوروبى – إلى حد بعيد – فى أن الاتحاد الأوروبى يتجه نحو الداخل فى معالجته للمشكلات المختلفة. زيا أونيس "السياسات الداخلية، والمعايير الدولية والتحديات أمام الدولة: علاقات تركيا بالاتحاد الأوروبى فيما بعد عهد هلسنكى"، وفى على كاركوغلو وبارى روبين (تحرير)، تركيا والاتحاد الأوروبى، السياسات الداخلية والاندماج الاقتصادى والديناميات الدولية، لندن: فرانك كاس ٢٠٠٣، ص: ٢٨.

المعتقد الديني والتصرفات الاجتماعية(٦٥)، على أننا نستطيع أن نرصد بعض التوجهات التي يمكن تحديدها في الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي وفي تركيا، فيما يتصل بالعلاقة بين الأفراد ومعتقداتهم، وربما يكفي أن نتحدث عن "لحظة دينية مشتركة" في أوروبا بصفة عامة، وعن الدور المهم للانتعاش الاقتصادي في توفير فرص أفضل لتحديد هوية المواطن(٦٦)، فأوروبا اليوم تواجه ضعفًا في تأثير الأديان التي تُقدم من وجهة نظر المؤسسات الدينية الرسمية، وزيادة في تحول الدين إلى الإيمان الفردي المنبت الصلة عن مؤسسات الدولة الدينية، وبصرف النظر عن انتشار التوجهات وذيوع الحركات الدينية، فإن الثقافات الدينية تظل متمايزة بصورة واضحة، بل ومتباعدة في كثير من المظاهر. إن عدد الأوروبيين الذين يعلنون أنهم يؤمنون بالله يتناقص كل يوم، فحين يتم فرض المعاني الدينية من خلال المؤسسات الرسمية القوية، تفقد هذه المعاني الدينية معناها. أضف إلى ذلك أن هناك علاقة "تراثية بذاكرة مشتركة ضاربة بجذورها في الزمن، لا تلزم أحدًا بمعتقد جماعي، ولكنها لا تزال أساسًا منطقيًا – رغم المسافة الزمنية – وراء المعنى الجماعي للهوية."(٦٧) فهل هناك أوجه شبه بين الأتراك والأوروبيين في طرق الاعتقاد الديني، وضروب الانتماء القومي؟ إن الأوروبيين يذهبون إلى أماكن العبادة بمعدل أقل بكثير من الأتراك، وفي أوروبا نجد أن الانتماء الديني موجود على المستوى الفردي، ولا نحسه على المستوى الجماعي. ولكن في تركيا تتسع الفجوة بين الأجيال فيما يتصل بالدين والتدين والتعليم الديني، ففي دراسة حول الدين والمجتمع والسياسة في تركيا قام بها الباحثان علي كاركوغلو وبيناز طوبراق

---

(٦٥) روي، الليبرالية في مواجهة الإسلام.

(٦٦) دانيال هرفيو لغير، "النزعات الدينية في أوروبا" في المفوضية العامة للتخطيط، المعهد الدولي الأوروبي في فلورنسا، كلير جان مونيت للدراسات والأوروبية، العقائد الدينية والأخلاقية والآداب في عملية البناء الأوروبي، باريس، مايو ٢٠٠٢، صفحات: ٩ – ٢٢. انظر: أيضًا يافوز "الإسلام التركي".

(٦٧) تقرير حول الذاكرة والتراث المشترك الذي يربط بين أبناء الأمة أكثر مما يُظن من النظرة العامة، ولكن أي مدى يعكس ذلك الهويات الجماعية"، هريفيو – ليغر، المعتقدات الدينية، باريس، ماني، ٢٠٠٢، ص: ١٢.

فى عام ٢٠٠٠، مع التركيز على دور الإسلام فى الحياة العامة وبصفة خاصة درجة استيعاب مشروع الحداثة من قبل المجتمع التركى،[٦٨] عبَّر الأتراك عن عدم رضاهم عن الاتجاهات التى تريد أن تقصر الشأن الدينى على عالم الفرد الخاص، والرغبة السياسية فى الهيمنة على المؤسسات الإسلامية، من خلال إدخال هذه المؤسسات فى حظيرة الدولة العلمانية. إن الأتراك – بصفة خاصة – لا يشعرون بالدين شعورًا قويًا كالشأن عند الشعوب الإسلامية الأخرى، ولكنهم يحبون أن يصفهم الناس بأنهم مؤمنون (٨٦%)، ومنهم حوالى ٤٦% يمارسون الطقوس الدينية، يؤدون الصلوات الخمس ٤٨% ولا يتخلفون عن صلاة الجمعة)، والأتراك بصفة عامة لا يحبذون أن يلعب الدين دورًا كبيرًا فى الحياة العامة التركية، بل إن أغلبهم يدعم مشروع الجمهورية العلمانية الذى يسمح للدولة بالتدخل فى تنظيم شئون الحياة الدينية كيفما تشاء، ولقد تبين من خلال هذه الدراسة المشار إليها أن أغلب الأتراك يحبون أن يُعَرِّفوا أنفسهم على أنهم أتراك (الهوية القومية) أكثر من كونهم مسلمين (على أساس الدين)، وتكشف الدراسة عن عدم وجود ثنائية (العلمانية / الدين) على مستوى الفرد، ولكن تظهر هذه الثنائية على المستوى السياسى العام، وبينت الدراسة أيضًا أن التسامح مع الاختلاف العقدى يظل مجردًا ولا يظهر على المستوى الفردى، وأخيرًا بينت الدراسة أن غالبية النساء يغطين رءوسهن، وأن ٢٧,٣ % فقط من العينة يقلن إنهن لا يغطين رءوسهن، النتيجة النهائية التى يمكن الخروج بها من هذه الدراسة لا تعكس الفكرة الشائعة عن المجتمع التركى كونه مجتمعًا منقسمًا بشدة بين هؤلاء الذين يدافعون عن العلمانية كدين، وهؤلاء الذين يدعمون مشروعات سياسية متأسسة على مراجع دينية إسلامية. أضف إلى ذلك أن دراسة كاركوغلو وطوبراق تشير إلى وجود استقطاب

(٦٨) على كاركوغلو وبيناز طوبراق، "الدين فى مواجهة السياسة فى تركيا، إسطنبول المؤسسة التركية للدراسات الاجتماعية والاقتصادية" (TESEV)، ٢٠٠٠. انظر: الملخص الإنجليزى للتقرير، ص: ٤ (ويمكن الحصول عليه على موقع:
http://www.tesev.org.tr/eng/project/TESEV_search.pdf.

يستتبع تعصبًا ضد أسلوب كل طرف فى الحياة. بالعكس، تشير هذه الدراسة إلـــى وجود مجتمع متسامح دينيًا، وإلى تناقض بين ما تمثله تركيا لدى الرأى العام فـــى الدول الأعضاء فى الاتحاد الأوروبى، وعملية العلمنة التى تؤثر علـــى المجتمـــع التركى، ليس فقط على أساس الفتور تجاه المؤسسة التى تمثل الدين، ولكـــن علـــى أساس نهاية مركزية الدين فى الحياة اليومية للفرد، بهذه المثابـــة لا تفيـــد دراســـة الوضع التركى انطلاقًا من الدين فى فهم خصوصية المجتمعات الإسلامية، ولكنهـــا قد تفيد فى شرح عملية العلمنة *secularization* التى جرت للسياقات الديمقراطية، والتى تشبه السياقات الأوروبية إلى حد ما.

أضف إلى ذلك أن الأوروبيين لا ينظرون إلى المسلمين الذين يعيشون فى أوروبا بمعزل عن السياق الدولى إلا فيما ندر، ولا ينبغى للباحث أن ينسى الأهمية التى سوف تحققها عضوية تركيا فى الاتحاد الأوروبى لسائر المجتمعات الإسلامية، وقد رصدت دراسة أخرى قام بها زوركر وفان دير لندن، علامة مبشرة على أن الاتحاد الأوروبى لا يدعم وجهة النظر التى تقول بـــصدام الحضارات(٦٩)، ولكن عضوية تركيا المتوقعة فى الاتحاد الأوروبى تنطوى أيضًا على تحدٍ للمفاهيم المطروحة حول أوروبا، بعيدًا حتى عن مسألة الدين: على سبيل المثال: على أى أساس يمكن أن يرفض الاتحاد الأوروبى عضوية دول مثل: المغرب وتونس وإسرائيل؟ وما المبررات إذا كان التعريف الجغرافى لأوروبا مرنًا إلى درجة أنه يقبل تركيا فى عضويته؟(٧٠) وكما يقول بوزارسلان: إن أخوف ما يخافه المراقبون حول انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبى هو التأثير بعيد المدى على التعريف السياسى للاتحاد الأوروبى فى المستقبل، وبدلاً من اعتبار الدين السبب وراء البطء ووراء قبول تركيا عضوًا فى الاتحاد الأوروبى، لننظر كيف

---

(٦٩) المجلس العلمى الهولندى للسياسة الحكومية، ٢٠٠٤، ص: ٧٤.

(٧٠) حامد بوزارسلان، "تركيا: الرمال والامبراطورية" مقال فى كتاب لـــ كـــورين أماشـــير ونيكـــولاس ليفرات (تحرير)، أوروبا إلى أين؟، جنيف: المعهد الأوروبى، ٢٠٠٥، صفحات: ١٠٩ – ١١٨.

تعاملت الحكومات التركية مع الإصلاحات التى اقترحها مؤتمر بروكسل على الإدارة التركية بطريقة تحافظ على الطابع التركى للبلاد حتى لا تؤثر الإصلاحات على الهوية التركية، والحق أن تركيا لا تزال تنتمى إلى تراث متسلط، وتواجه الآن تحديًا يتمثل فى إظهار قدرتها على قبول المعايير المعاصرة للديمقراطية كما تقرها الدول الأعضاء فى الاتحاد الأوروبى، قبل موجة التوسع الأولى.

عند الحديث عن تركيا لا نستطيع أن نقول إن الإسلام والديمقراطية نقيضان؛ فتركيا بها انتخابات حرة تجرى فى البلاد بانتظام منذ عقود، وتركيا يبدو فيها نظام التعددية الحزبية مستقرًا، وإن هذا النظام القائم على التعددية الحزبية سمح لحزب إسلامى بالوصول إلى السلطة، ولا نستطيع أن نوجه النقد إلى تركيا؛ لأنها لا تعزل الدين عن السياسة كما يحدث فى الأقطار الإسلامية الأخرى، فتركيا تعزل الدين عن السياسة بوضوح، رغم أن الدين والسياسة يلتقيان فى تركيا من خلال قدرة السياسة على التحكم فى الأمور التركية كلها ومنها الدين، من جهة أخرى لا نستطيع أن نقول إن الإسلام خطر على الاتحاد الأوروبى؛ لأن المسلمين يعيشون فى دول الاتحاد الأوروبى منذ عقود، وأن هؤلاء المسلمين يمارسون طقوسهم الدينية بحرية ويسر أكثر مما يمارسها المسلمون الذين يعيشون فى البلاد الإسلامية نفسها، حتى بعد أن أصبح الإسلام بعد ١١ سبتمبر خطرًا حقيقيًا على الأمن فى نظر الكثيرين، يبدو أن الجدل حول الدين فى الاتحاد الأوروبى يجب أن يأخذ فى الحسبان – فى المقام الأول – أن العلاقات بين الدين والدولة علاقات متباينة أشد التباين، علاقات تتسم بالوفاق فى بعض الأحيان وبالفراق فى كثير من الأحيان؛ فعلى سبيل المثال نجد أن فرنسا تؤمن بمبدأ الفصل التام بين الدين والدولة، وهذا الفصل التام بين الدين والدولة فى فرنسا لا نجده فى تركيا التى تؤمن بالنظام العلمانى وكفى (وهو ما يعنى أن الدولة لها الكلمة الأولى والأخيرة فى تنظيم التعليم الدينى فى المدارس الحكومية، وهى التى تشرف على بناء المساجد وتشغيلها، وهى التى تعين المراجع الدينية وسائر الموظفين المدنيين فى الدولة)، والحق أن احتمالات انضمام تركيا إلى عضوية الاتحاد

الأوروبى، وما يتطلبه ذلك من شروط، وما يحتاج إليه من دوافع، كان من العوامل المهمة فى سبيل تحقيق استقرار الشأن الداخلى، وساعد الفرقاء فى الداخل على الجلوس على موائد المفاوضات؛ للتفاوض حول قضايا كانت دموية فى السابق مثل: القضية الكردية.

لقد كان النقاش حول الهوية الأوروبية يجرى متوازيًا لبناء مؤسسات الاتحاد الأوروبى السياسية، وحين وصل النقاش إلى ذروته كانت مسودة الحقوق الأساسية قد شارفت على الانتهاء فى عام ٢٠٠٠. تطورت الهوية الأوروبية كمفهوم مسيحى فى سياق تاريخى تشغله العلاقات بين المسلم العثمانى والآخر، على أن قضية الهوية الأوروبية الدينية المعاصرة لم تنشأ من وجود المسلمين فى أوروبا؛ فالاتحاد الأوروبى لم يكن فى حاجة إلى تركيا لكى يدخل فى جدل ومناقشات لا تكاد تنقطع، حول القيم الدينية المشتركة بين أقطاره المختلفة، كجزء لا يتجزأ من الميراث الدينى الأوروبى[٧١]، فالانتماء إلى أوروبا انتماء ثقافى فى المقام الأول، إنه انتماء لا ينقطع عن القيم المشتركة، والتاريخ المشترك، والذاكرة المشتركة التى تعمل كأساس لمساحات الاتفاق حول الاقتصاد والسياسة والأمن، وكأساس التحالفات أيضًا[٧٢]، وعند الحديث عن مستقبل تركيا كعضو فى الاتحاد الأوروبى، فإن الإسلام يدخل كعنصر ثقافى أكثر منه عنصرًا دينيًا أو طقسًا من طقوس العبادة[٧٣]، فالمناقشات تتم

---

(٧١) فى آخر المادة رقم ١ – ٥٢ من المعاهدة المؤسسة للدستور الأوروبى، فيما يتصل بوضع الكنائس والمنظمات غير الدينية، ما نصه:

١- يحترم الاتحاد، ولا يتعرض للوضع القانونى الوطنى للكنائس، والمنظمات الدينية، والمجتمعات فى الدول الأعضاء.

٢- يحترم الاتحاد الوضع القانونى الوطنى للمنظمات الفلسفية وغير الدينية.

٣- الاعتراف بهوية وإنجازات الكنائس والمنظمات غير الدينية، سوف يحافظ الاتحاد ويفتح حوارًا شفافًا ومنظمًا مع هذه الكنائس والمنظمات.

(٧٢) وليام ولاس، "أين تنتهى أوروبا؟ معضلات الانضمام والاستبعاد"، فى جان زيلونكا (تحرير)، أوروبا دون قيد: توسيع حدود الاتحاد الأوروبى وإعادة تشكيلها، ألدرشوت: أشجيت، ٢٠٠٢، ص: ٧٨.

(٧٣) ينسجم هذا أيضاً مع المواقف التى تتخذها السلطات الكاثوليكية فى تبرير الرجوع إلى الدين فى عملية بناء الاتحاد الأوروبى، وقد أعلن البابا المنتخب الجديد جوزيف راتزنجر فى مقابلة أجراها فى

فى الغالب دون التطرق إلى لاهوتيات أو مفهومات دينية، حين لا نأخذ فى الحسبان مواقف مفكرين مستفزين (مثل: أوريانا فالاسى فى السياق الإيطالى، أو ميشيل هويلبك فى السياق الفرنسى)، أو سياسيين (مثل: فاليرى جيسكار ديستان). إن الثقافة ظاهرة ثابتة فى علاقتها بمؤسسات نظام الحكم – أى حكم – والنظام العالمى الذى يعبر فيه الناس عن أنفسهم.(٧٤) يبدو أن الفجوة الرئيسة المحتملة فى عضوية تركيا فى الاتحاد الأوروبى تُوجد بين الخبراء والفنيين القائمين على سير العملية، العارفين بإيقاع التطور الحديث فى تركيا كدولة ديمقراطية ليبرالية، والمواطنين الأوروبيين الذين لا يزالون يعدون انفتاح الاتحاد الأوروبى ناحية المنطقة الجنوبية الشرقية علامة على خيانة الثقافية، ومصدرًا لإضعاف الديمقراطية الأوروبية فى المستقبل، تتنافس فى هذه الفجوة كل أنواع التصورات، بدءًا من صور الإمبراطورية العثمانية إلى الصورة المستقرة فى أذهان العامة المتصلة بالإسلام والمسلمين والإرهاب والبربرية، وسوف يصبح الاتحاد الأوروبى ممثلاً للتعددية الدينية، وسوف تصبح هذه التعددية الدينية مفتاحًا للثقافة العلمانية التى ستفرض نفسها على الواقع، والتى سوف تتيح التعايش بين المعتقدات المختلفة، وأطياف متباينة من المواطنين.

أغسطس عام ٢٠٠٤ لجريدة أسبوعية فرنسية (جريدة الفيجارو)، أن العقيدة المسيحية لديها ما يمكن أن تضيفه إلى أوروبا، فأوروبا على حد قولـه "ليست منطقة جغرافية بقدر ما هى قارة ثقافية".

(٧٤) سامى زمنى وكرتستوفر باركر، "الإسلام والاتحاد الأوروبى والتحدى الذى تمثله التعددية الثقافية"، فى شيرين هنتر (تحرير)، الإسلام ديانة أوروبا الثانية: المشهد الاجتماعى والثقافى والسياسى الجديد، وستبورت: بريجر، ٢٠٠٢، ص: ٢٣٦.

مراجع الفصل التاسع:

- Amir-Moazami, Shirin and Armando Salvatore, 'Gender, generation, and the reform of tradition: from Muslim majority society to Western Europe', in Stefano Allievi and jorgen Nielsen (eds.), Muslim networks and transnational communities in and across Europe, Leiden: Brill, 2003, pp. 77–52.

- Amiraux, Valerie, Acceurs de L'islam entre Allemagne et Turquie, Paris: l'Harmattan, .2001

- 'Rights and claims for equality among Muslims in Europe', in NOCRIME Jocelyne Cesari and Sean McLoughlin (eds.), European Muslims and the secular scate in a comparative perspective, 2005.

- Arat, Yesim, <Group-differentiated rights and the liberal democratic state: rethinking the headscarf controversy in Turkey', Ne'W Perspectives on Turkey, 25, Fall 2001, pp. .46–31

- Arikan, Harun, Turkey and the EU. An awkward candidate for EU membership?, Aldershor: Ashgare, 2003.

- Bozarslan, Hamit, La question kurde. EcaLS et minorites au Moyen-Orient, Paris :

Presses de Sciences-Po, 1997.

- TIe la Turquie, du sable et de l'empire', in Korine Amacher and Nicolas Levrat (OOs.), Jusqu'ou ira J'Europe?, Geneve: Institut europeen, 2005, pp. 18-109.

- Bruinessen, Manin van, Kurdish ethno-nationalism versus nation-building srcres .

- Collected articles, Istanbul: Isis Press, 2000.

- Cakir, Rusen, Bozan Irfan and Talu Balkan, Imam hatip high schools: legends and realities, Istanbul: TESEV, June 2004.

- Canefe, Nergis, and Tanil Bora, 'Intellectual roots of anti-European sentiments in Turkish politics: the case ofradical Turkish nationalism', in Ali Carkoglu and

Barry Rubin (eds.), Turkey and the European Union. Domestic politics, economic integration and international dynamics, London: Frank Cass, 2003, pp. 48-127.

- Carkoglu, Ali and Binnaz Toprak, Turkiye'de Din Toplum ve Siyaset, Istanbul :

Turkish Economic and Social Studies Foundation (TESEV), 2000: (for an English language summary, see: http://www.tesev.org.tr/eng/projectl TESEV search. pdf .

Cinar Merideres, 'The Justice and Development Party in Turkey', available at http://www.networkideas.org/themes/world/jan2003/printlpmt 290103

- Turkey.htm Cizre, Saka lliog lu "Omit, 'Rethinking the connections between Turkey's "Westem" identity versus Islam', Critique, no. 12, Spring 1998, pp. 18-3.

- Politics and military in Turkey into the 21st century, Florence, European University Institute, Working Paper (RSCAS), 2000.

- Dorronsoro Gilles, Elise Massicard and Jean-Franc;ois Pcrouse, 'Turquie: changement dc gouvernement ou changement de regime?', Critique iruernationale, no. 18, January 2003, pp. 15-8.

- Duran, Burhannettin, 'Islamist redcfinition(s) of European and Islamic identities in Turkey', in Ugur Mehrnet and Nergis Canefe (eds.), Turkey and European integration. Accession prospects and issues, London: Routledge, 2004, pp. 46-125.

- Fokas, Effie, 'The Islamist movement and Turkey-EU relations', in U gur Mehmet and Nergis Canefe (eds.), Turkey and European integration. Accession prospects and issues, London: Routledge, 2004, pp. 69-147.

- Gueriif, Nacira, and Eric Mace, Les feministes et le garcon. arabe, La Tourd'Aigues: Aube, 2005.

- Gale, .N'ilufer, The forbidden modem. Civilization and veiling, Ann Arbor :

Michigan University Press, 1996.

- 'Visible women: actresses in the public realm', New Perspectives Ouarterly, Spring 2004, pp. 13-12.

- Hervieu-Leger, Daniele, 'Les tendances du religieux en Europe', in Commissariat General du Plan, Institut Universitaire Europeen de Florence, Chaire Jean Monnet derudes europeerines, Croyances religieuses, morales et ethiques dans le processus de construction europeertne, Paris, May 2002, pp. 22-9.

- HRW, Memorandum to the Turkish government on Human Right's Watch's concerns with regard to academic freedom in higher education, and access to higher education for women who wear the headscarf, Human Rights Watch, HRW Briefing Paper,29 June 2004 (available at http://www.hrw.org .(Kaya, Ayhan and Ferhat Keritel, Euro Turks. A bridge or a breach between Turkey and the European Union? A comparative study of German- Turks and FrenchTurks, Brussels, Centre for European Policy Studies (CEPS), 2005.

- Kehl-Bodrogi, Krisztina, 'Alevis in Germany. On the way to public recognition?', ISIM Newsletter, no. 8, 2001, p. 9(available at http://www. isim.nl/files/newsl 8.pdf .(Kucukcan, Talip, Politics of ethnicity, 'identity and religion. Turkish Muslims in Britain, Aldershot: Ashgate, 1999.

- Martinez-Gros, Gabriel, and Lucette Valensi, L'islam en dissidence. Genese d'un affrontement, Paris: Seuil, 2004.

Massicard, Elise, L'autre Turquie, Paris: PUF (Proche-Orient), 2005.

- Netherlands Scientific Council for Government Policy (ed.), The European Union, Turkey and Islam, Amsterdam: Amsterdam University Press, '20

- Onis, Ziya, 'Domestic politics, international norms and challenges to the sta Turkey-EU relations in the post-Helsinki era', in Ali Carkoglu and Bai Rubin (eds.), Turkey and the European Union. Domestic politics, econon integration and international dynamics, London: Frank Cass, 2003, pp. 3-9.

- Ozdalga, Elisabeth, The veiling issue: official secularism and popular Islam in mode Turkey, Ankara: Curzon, 1998.

- Ozel, Soli, 'Turkey at the polls. After the tsunami', Journal of Democracy, vol. I' no. 2, 2003, pp. 94-80.

- Roy, Olivier, La laicite face a l'islam, Paris: Stock, 2005.

- Taniyici, Saban, 'Transformation of political Islam in Turkey: Islamist Welfar, Party's pro-EU tum', Party Politics, 9, July 2003, pp. 83-463.

- Tezcan, Levent, Religiose strategien der 'machbaren' Gesellschaft. verwaltete Religion und Islamistische utopie in der Tiirhei, Bielefeld, Transcript, 2003.

- Tocci, Nathalie, 'Europeanization in Turkey: trigger or anchor to Reform?', South European Society and Politics, vol. 10, no. 1, March 2005, pp. 81-71.

- Toprak, Binnaz, 'A secular democracy: the Turkish model', in Shireen Hunter and Huma Malik (eds.), Modernization, democracy, and Islam, Westport :

Praeger, 2005, pp. 92-276.

- 'Turkey in Europe: more than a promise?', Report by the Independent Commission on Turkey, available online at

hnp://www.independentcommissiononturkey. org/report.html

- Ugur, Mehmet, The European Union and Turkey: an anchorlcredibility dilemma, Aldershot: Ashgate, 1999.

- Wagner, Peter, 'The political form of Europe, Europe as a political form', Thesis Eleven, no. 80, February 2005, pp. 73-47.

Wallace, William, 'Where does Europe end? Dilemmas on inclusion and exclusion', in Jan Zielonka (ed.), Europe unbound. Enlarging and reshaping the boundaries of the European Union, Aldershot: Ashgate, 2002, pp. 94-78.

- Yavuz, Hakan, Islamic political identity in Turkey, Oxford: Oxford University Press, .2003

- 'Is there a Turkish Islam? The emergence of convergence and consensus', Journal of Muslim Minority Affairs, vol. 24, no. 2, 2004, pp. 32-213.

- Zemni, Sami, and Christopher Parker, 'Islam, the European Union, and the challenge of multiculturalism', in Shireen Hunter (ed.),

Islam, Europe's second religion. The new social, cultural, and political landscape, Westport :Praeger, 2002, pp. 44 – 231.

- Zurcher, Erik-Jan, and Helen van der Linden, 'Searching for the fault line. A survey of the role of Turkish Islam in the accession of Turkey to the European Union in the light of the "clash of civilization" " in Netherlands Scientific Council for Government Policy, The European Union, Turkey and Islam, Amsterdam University Press, 2004.

الفصل العاشر

أما بعد

بقلم / عزيز العظمة

فمن الأمور التى ظهرت جلية فى هذه الدراسات التى بين أيدينا فى هذا الكتاب أن الموضوعات التى طرحها الباحثون هنا موضوعات معقدة ومتشابكة، من الواضح الآن أن أية محاولة لاعتبار المسلمين كتلة واحدة متجانسة ما هى إلا ضرب من الوهم، بصرف النظر عن كونها محاولة لا تفى بالغرض المطلوب من الناحية المعرفية الإدراكية ومن الناحية العملية أيضًا، فمسلمو البوسنة يعيشون فى ظل أوضاع سيئة تهيمن عليها التفرقة ويشملها التعقيد، والشىء نفسه ينطبق على الجزائريين فى "أولنسبوا" والكشميريين فى "برادفورد" والأكراد فى "أوسلو" والأتراك فى "كروزبرج"، يعيش أولئك وهؤلاء فى ظل ظروف يشبه بعضها بعضًا فى ظل التمييز والتهميش.

وكثيرًا ما نسمع أن المسلمين – سواء فى أوروبا أم فى غيرها – مسلمون فى النهاية، وبهذه العلامة وحدها يصبح المسلمون مميزين ويجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس التمييزى، ورأينا كيف اتخذ هذا الرأى الساذج فى السنوات الأخيرة شكلاً خطيرًا يتجاوز الذوق العام، إلى حد أن فئات من عامة الناس راحت تنظر إلى المسلمين نظرات وجلة قلقة تنطلق من عقدة رهاب الأجانب *xenophobia*، أو كأنهم غرباء عن الديار، مكتنفون بالريب والشكوك. وقد تجلى هذا – وفى أسوأ صوره – فى كثير مما قيل عن التراث الأوروبى على أفواه الساسة (وليس المحافظين

وحدهم)، وقطاعات فى عالم الصحافة وعدد من القساوسة. لقد شاعت هذه النظرة ووجدت من يروج لها فى عدة صور، وأحيانًا بشىء من بث الرعب فى النفوس، عن سوء قصد فى أغلب الأحيان، وحسن نية فى أقل الأحيان، كما رأينا فى ممارسات الأحزاب السياسية التى تزعم اتباع سياسة حماية مصالح البلاد وتقديمها على مصالح المهاجرين، وقطاعات كبيرة من الصحف (كما تبدى فى إيطاليا أكثر ما تبدى)، أو خبراء القانون المشهورين بتحيزهم من أمثال: أوريانا فلاسى.

وهناك قطاعات فى الرأى العام تحبذ اتباع مقياسٍ مختلفٍ فى النظر للأمور، فهى تريد أن تركز على الحاجة إلى قيام أوروبا مقصورة على الأوروبيين؛ حتى تستطيع أوروبا أن تحقق التناغم الاجتماعى المطلوب، وتتراوح ظلال هذا الرأى بين اللجوء إلى مبدأ التعددية الدينية، وهو موقف يبدو غير متسق مع الروح الأوروبية ولكن تجنبه يبدو صعبًا فى الوقت نفسه؛ لأنه موقف يتطلب شيئًا من الحساسية والحرص فى التعامل، وموقف آخر يتسم بحب الأجانب *xenophilia* حبًا يصدر عن نفوس ترضى بالتعددية الثقافية رضاءً تامًا، وهى نفوس لا وجود لها، أو لا يكاد أن يكون لها وجود إلا فى اليوتوبيات (الجمهوريات المثالية)، وهو ضرب من الحب تجده عند من يحبون الوجود الأجنبى فى البلاد الأوروبية كبرهان على التسامح، أو حتى من يحبون الأشجار ويحرصون على ألا تنقرض كحرصهم على حياة بعض الحيتان النادرة، أو أية مخلوقات أخرى مهددة بالانقراض والاندثار فى المستقبل.

الغريب أن هذه المواقف التى أشرنا إليها هنا، وهى مواقف تتسم فى مجملها بالعداء للمسلمين، وهو عداء تنطق به حقائق الحياة الأوروبية سواء السياسية أم الأيديولوجية أم الاجتماعية، ترتبط جميعًا بوعى بالحقائق الأوروبية، وهو وعى ينافى الواقع بدرجات مختلفة، ومن الغريب أن نجد أن الرئيس الفرنسى جاك شيراك – على سبيل المثال – والذى يُفترض أنه جمهورى مخلص للجمهورية، يعلن أن المطلوب من تركيا أن تحدث "ثورة ثقافية"؛ لكى تصبح صالحة للدخول فى الاتحاد

الأوروبى، وهو بذلك يتجاهل قرنًا ونصف اتسم خلالها التاريخ التركى بثورة ثقافية متصلة فى بلد نستطيع أن نقول إنه يعيش فى ظل درجة من العلمانية تساوى ما وصلت إليه العلمانية الفرنسية على الأقل، ولعلنا نستطيع القول إن تركيا – بهذا الفهم – أكثر صلاحية للدخول فى النادى الأوروبى من بولندا مثلاً، إذا أخذنا فى الحسبان الخطابات حول الجنسية مع معدلات الالتزام الدينى، والواضح أن الغربة الرمزية المتمثلة فى اللغة والدين والثقافة تسبق اعتبار الواقع الاجتماعى والتاريخى.

إن الأوروبيين اليوم يتحدثون عن المسلمين من خلال وجهة نظر متمكنة فى أذهانهم حتى أصبحت من الأكليشيهات المعروفة، وبصرف النظر عن واقع حياة المسلمين فى أوروبا أو حتى واقع المسلمين فى أى مكان، وهى وجهة نظر مقتضاها أن المسلمين جماعة واحدة متجانسة لا تهمها الحداثة، وراغبون عن المعاصرة، ومعرضون عن الحداثة، كل ما يهمهم هو الحفاظ على الصلاة والصيام وارتداء الحجاب وتطبيق قوانين للثواب والعقاب ترجع إلى العصور الوسطى، وتقلقهم فكرة إعادة البناء، ويؤذيهم السعى إلى التقدم لأنهم غير مؤهلين لـــه. بل إن وجهة النظر هذه تذهب إلى أبعد من ذلك، تذهب إلى أن وجود المسلمين فى أوروبا يرجع إلى المصادفة وحدها، أو هو وجود فى غير محلـــه على أقل تقدير، ولقد ازدادت هذه النظرة رسوخًا مع دخول المجتمعات الأوروبية واقتصادياتها فى خضم العولمة، ومع ما صاحب هذا الدخول من توترات اجتماعية واقتصادية، وضروب من التمييز بين الأوروبى والمسلم، متصلة فى أغلب الأحيان بتمييز عرقى واضح، وما زاد من رسوخ هذه الأفكار وقوع الكثير من المسلمين فى شرك الأيديولوجية، وما صاحب ذلك من ظهور أوروبيين ذوى توجهات يمينية مغالية، يؤمنون بفكرة أوروبا للأوربيين، وراح هؤلاء المتطرفون يطرحون أفكارهم، التى كانت حتى نهاية الحرب العالمية الثانية تدور حول العرق والعنصر والنقاء العرقى، فى ثوب جديد يصطبغ بالصبغة الثقافية، حتى أن العدو القديم – اليهود – لم يعد عدوًا بالمعنى الثقافى والعرقى، والحق إن هناك دلائل كثيرة مهمة على أن

أوروبا ما بعد عام ١٩٨٩، وخاصة الاتحاد الأوروبى بعد توسعه فى عام ٢٠٠٤، يعاود الاتصال بالتاريخ السابق على عام ١٩٣٩، رافضًا السياسات الإصلاحية الكينيزية* وغيرها التى خضعت لها أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية.

هناك أقلية من المسلمين فى أوروبا لا يعانون من الهواجس التى يتهم بها الغرب المسلمين، وهى اتهامات تلقى على عواهنها على المسلمين، منشؤها ذلك التاريخ الطويل الذى يجيد فيه الغرب صناعة الآخر، وتخدم المصالح الغربية المادية والاقتصادية، مما يكشف أحيانًا عن سيطرة الدولة على عمليات الهندسة الاجتماعية، وتحرير الثقافة كما يُحرر الاقتصاد، يحدث هذا فى وقت يسعى الاتحاد الأوروبى إلى الاندماج على مستوى السوق العابر للقومية والإقليمية، ونقل المناورات السياسية الاجتماعية إلى مستوى التعبئة المحلية والعرقية (وبالتالى الدينية)، والذى يُطلق عليه التمكين empowerment.

ترجع جذور مثل هذه التغييرات الاجتماعية الارتدادية إلى ظهور قوى الإسلام السياسى فى بلاد المسلمين الأوروبيين الأصلية، والتى هى نفسها تعانى من عوامل تراجع التطلعات الحداثية (الاجتماعية والثقافية الوطنية) حسب الشروط التى نشأت فى ظل الليبرالية العالمية الجديدة، وفى ظل ظروف سحب البساط من تحت أقدام دعاة القومية، تحت وطأة الضغوط التى مارسها ما يُسمى بـ "الاستعمار الجديد" - والعالم العربى أكثر الحالات التى تدل على ذلك. ظهرت إحدى نتائج هذه التطورات فى السبعينيات، ولا تزال تكتسب المزيد من القوة التى تتجلى فى ظهور مناطق تهميش اجتماعى وثقافى ومكانى أيضًا، فى وقت يُوجد فيه تمييز اجتماعى - اقتصادى داخلى، وهجرة من الريف تعيق التمدن إلا بالمعنى المكانى الصرف، بل تسفر عن تريف الكثير من المجتمعات الحضرية، وليس هذا الموقف ببعيد الشبه

(*) النظرية الكينيزية Keynesian Theory هى نظرية اقتصادية تنسب إلى جون ماينارد كينز، مفكر اقتصادى بريطانى فى القرن العشرين يرى أن قرارات القطاع الخاص أحيانًا تقود إلى نتائج اقتصادية سلبية تتطلب التدخل من القطاع العام. المترجم

بالهجرة إلى المدن الأوروبية، وهو موقف يفضى أيضًا إلى أشكال مختلفة من الارتداد الاجتماعى، وظهور (أو بعث) أشكال اجتماعية عفا عليها الزمن، مما يؤدى بالضرورة إلى تفكك اجتماعى وضعف اقتصادى وتجليات مختلفة من الأنومية (اللامعيارية)*، التى هى أرض خصبة لتشكل الثقافات الفرعية** والطوائف الدينية.*** وفى خضم هذه الأنومية والتغريب المنظم الذى يصاحب تهميش البناء الاقتصادى والاجتماعى، ليس من الغريب أن تقتصر حركة بعض الشباب الأوروبى المسلم على المخدرات والدين، كما هو الحال عند بعض الانتحاريين فى مدريد ولندن، والحال مع الانتحاريين فى الجزائر ومناطق أخرى من العالم.

لقد تضافرت عوامل كثيرة على الوصول إلى هذا الوضع؛ فهناك دول إسلامية لا تحتوى شبابها مما يضطرهم إلى الهجرة إلى دول أوروبية لا ترحب

(*) الأنومية، اللامعيارية anomy anomie كلمة فرنسية تشير إلى حالة انهيار البناء الثقافى وتظهر بصفة خاصة عندما تنحل الروابط بين المعايير والأهداف الثقافية، وبين القدرات الاجتماعية عند الأفراد للقيام بسلوك ينسق معها، ولهذا فإن الأنومية هى الحالة المقابلة للتضامن الاجتماعى فإذا كان التماسك الاجتماعى يشير إلى نوع من التكامل الأيديولوجى الجماعى، فإن الأنومية هى حالة الفوضى وانعدام الأمن وفقدان المعايير. (انظر: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية للدكتور أحمد زكى بدوى (مكتبة لبنان، ١٩٧٨، ١٩٨٢) ص: ٢٠) المترجم.

(**) subculture الثقافة الفرعية أو الخاصة وهى الثقافة التى تتكون داخل المجتمع الواحد. فتكون بعض الفئات لنفسها ثقافة خاصة تختلف عن الثقافة العامة للمجتمع الذين تعيش فيه تلك الثقافة الفرعية رغم تميزها عن الخط الثقافى العام للمجتمع، إلا أنها ليست منفصلة عنه تمامًا، بل هى تستمد أصولها منه وترتبط به ارتباطًا عامًا. (انظر: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية للدكتور أحمد زكى بدوى (مكتبة لبنان، ١٩٧٨، ١٩٨٢) ص: ٤١٣) المترجم.

(***) sect(s) طائفة دينية تتميز بانطوائها على نفسها وجمودها الفكرى واعتناقها المتعصب لطقوس عقائدية. (انظر: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية للدكتور أحمد زكى بدوى (مكتبة لبنان، ١٩٧٨، ١٩٨٢) ص: ٣٦) المترجم.

بهم، وتتمنى ألا تطول إقامتهم فيها، هنا تظهر الثقافات الفرعية، وتنمو الطائفية الدينية، فى عالم عابر للقومية، غارق فى الحقيقة الافتراضية، فى العالم العربى كما فى أوروبا، وهذه الثقافات الفرعية تعيد إنتاج نفسها من خلال تشكيلة مختلفة الأدوات، أقربها البنيات التحتية فى الإسلام الدولى والتعليم الإسلامى والتعبدى (الذى دأب على بنائه، بمثابرة غريبة، المسلمون فى السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات، ووصل إلى ذروته بحادثة سلمان رشدى إلى درجة بعيدة الأهمية). ساعدت على ذلك التربية الأسرية وعوامل أخرى فرعية، كالمجتمعات المسلمة ذات الكثافة السكانية والطبيعة الريفية التى نشأت فى أوروبا من جراء الهجرة، مثل: الباكستانيين المربوريين فى المملكة المتحدة الذين يشعرون بالغربة فى أية مدينة، سواء كراتشى أم براد فورد. ولعبت السياسات الأوروبية دورًا فى تعزيز الشعور بالغربة، خاصة فى الدول البروتستانتية التى تؤمن بالتمييز بين الناس على الأساس الطائفى، والتى تفضل السير فى طريق التنمية المنفصلة، وكذلك المزج بين الخصوصية وآليات الاستبعاد الاجتماعى - الاقتصادى، المفضية دومًا إلى ظهور طبقة تابعة متميزة فى المظهر.

من ثم ظهر ضرب من التدين الإسلامى الساذج، لــه تجليات تتسم بالدراماتيكية والإثارة والرغبة فى الاستعراض، وهذا نوع من الإسلام كثيرًا ما تبحث عنه وسائل الإعلام، وقطاعات من المجتمع المدنى، ولكن الصورة العامة للمسلمين، المستقرة فى وجدان المجتمع على الإجمال، والتى تروج لها وسائل الإعلام، أحيانًا تتحول إلى شىء أكثر نكرًا من النوع الأول؛ لأنها مرتبطة بأفعال الإرهاب العدمى؛ كالإرهاب الذى كشر عن أنيابه فى انفجارات ٢٠٠٥ فى لندن ومدريد، وأفعال الإرهاب المشابهة - على مستوى أقل - مثل: انفجارات البلاد المنخفضة وأماكن أخرى. وترتبط هذه الحوادث فى الذهن العام بحوادث القتل من أجل الشرف التى حدثت فى السويد وألمانيا وأقطار أخرى، وهى حوادث تتصل وشائجها بأحوال مجتمعية مختلفة تمام الاختلاف، منها: السعى إلى فرض الأنساق

الريفية (خاصة الكردية)، التى تتحكم فى المجتمع بطريقة بطريركية تحت ظروف استئصال اجتماعى، ورغم ارتكاب أعمال إرهابية مماثلة، فى سياقات مماثلة من ناحية البنية الاجتماعية والاقتصادية؛ فى الجزائر ومصر وسوريا والمغرب والمملكة العربية السعودية، فإن هذه الحوادث لا تُذكر عادة إلا مربوطة بحوادث تجرى فى أوروبا.

قد يقع الغربيون الأوروبيون فى خطأ فادح حين يسيئون فهم المسلمين الذين يعيشون فى أوروبا، وحين يظنون أن تلك الأفعال الثقافية الفرعية والطائفية التى تصدر من مسلم هنا أو هناك هى القاعدة، أو أنها إشارة إلى حال المسلمين فى كل مكان، أو أن المسلمين الأوروبيين قد جُبلوا على العنف، وأن الإرهاب مركب فى طبيعتهم، هذا ضرب من التفكير يجافى الذوق السليم، ويتضاد مع الطبيعة البشرية السمحة، ويتناقض مع الفطرة. ولكن هذه الأفعال متطرفة ولو لم تكن دليلاً عامًا على طبع فى المسلمين، ولو لم تكن إشارة شاملة على طبيعة الإسلام، وهذا من شأنه أن يأخذنا مرة أخرى إلى قضايا الفرق بين الحقيقة والوهم، وقضايا التمييز بين المسيحيين وغير المسيحيين، والمسلمين وغير المسلمين، وقد سعى الكتّاب الذين شاركوا فى تحرير فصول هذا الكتاب، وكتّاب آخرون فى مقالات وكتب أخرى كثيرة غير هذا الكتاب حول الإسلام فى أوروبا، إلى التحذير من المبالغة فى الحديث عن دور الدين فى حياة المسلمين، ومن الإفراط فى دور المثاقفة، ومن النظر فى الثقافة على أنها ضرب من الشفرة الجينية التى تحكم حياة المسلمين، مما يحول الثقافة إلى دين، ويتحول الدين إلى مجرد كتاب مقدس. إن هؤلاء الكتّاب يحذرون أيضًا من الجوهرية فى ثقافة الأغلبية وثقافة الأقلية فى أوروبا، حيث يزعم الجميع أن المسلمين كلهم سواء، وُلدوا وقد رُكبت فى طبائعهم تلك خصال الفطرية التى لا يستطيعون منها فكاكًا. تظهر فصول هذا الكتاب، فيما تظهر، كيف أن الأتراك فى أوروبا مستعدون للانضمام إلى المنظمات السياسية أكثر من استعدادهم للانضمام إلى المنظمات الدينية، وأن مواقف الأتراك من المعتقدات

الدينية مواقف أكثر مدعاة للريبة فى فرنسا منها فى ألمانيا، وأنه لا تُوجد صلة منطقية أو اجتماعية بين المعتقد الدينى والأفعال الاجتماعية، وهى حقيقة يمكن أن تنسحب على الأوروبيين جميعًا دون الرجوع إلى الدين الذى عليه نشأوا. باختصار... وتأسيسًا على تنوع المسلمين فى أوروبا على أساس تنوع الأقطار الأصلية التى منها نزحوا، وعلى عدد غير قليل من المتغيرات الأخرى، يمكننا القول إن المسلمين الأوروبيين مسلمون بالمولد؛ ولكن الإشارة إليهم على أنهم "مسلمون" شىء لا معنى لــه، ولا ينبغى أن يُنظر إليه إلا على أنه منبت الصلة بوضعهم كمواطنين، ولا يمكن أن نقول إن جميع المسلمين فى أوروبا يلحون على الإقرار بخصوصيتهم كمسلمين، ولا يمكن أن نقول إنهم جميعًا يطالبون بقوانين تقنن غربتهم فى مجتمع مضيف، وهى مطالب تذكر الأوروبيين دائمًا بالوهابيين.

على أن هناك شعورًا عامًا بين الأوروبيين غيــر المــسلمين بــأن جميــع المسلمين "مختلفون" عنهم جينيًا، وهو شعور تؤكده حاجة المنظمات الإسلامية إلـــى من يدافع عنها دائمًا، وإلى من يوصل صوتها إلى المــسئولين، ولأن الأوروبيــين يعتقدون أن المسلمين غرباء عنهم، مختلفون جينيًا فإنهم يتهمونهم بعد كل حـــادث، ويلقون عليهم بمسئولية أية اضطرابات اجتماعية أو قلاقل أمنية. حدث هذا – على سبيل المثال – فى القلاقل الاجتماعية الخطيرة التى اندلعت فى فرنسا بــين نهايـــة أكتوبر وأوائل نوفمبر من عام ٢٠٠٥: وتكررت هذه الاضطرابات أيــضًا علـــى نطاق أوسع فى برادفورد وفى أماكن أخرى فى بريطانيا، وصل إلى درجة التمرد الاجتماعى من قبل هؤلاء المهمشين اجتماعيًا، ونتيجة للــسياسات الاقتــصادية – الاجتماعية التى تبنتها الدولة فى السابق، وهى سياســات اقتــصادية – اجتماعيـــة وليست سياسات دينية أو ثقافية كما ظن المسلمون وكما ظن غيرهم من الطوائف. ورغم أن مرتكبى هذه الحوادث والمتسببين فى هذه الاضطرابات فى فرنسا كـــانوا من مشارب ثقافية وعرقية متباينة، فإن وزير الداخلية الفرنسى، (وهو نفــسه مـــن أصول عرقية مجرية) نيكولاس ساركوزى، قد وجه الدعوة على الفور، وبطريقـــة

تلقائية، إلى علماء المساجد للقائه، بدلاً من أن يوجهها إلى زعماء الدوائر الانتخابية أو الأحزاب، وبذلك بيّن ساركوزى – من دون أن يدرى – أن هذه الظاهرة الإسلامية التى يخافها الفرنسيون هى التى يجب أن يستخدمها فى ضبط النظام الاجتماعى، ولكن الدلائل لم تشر إلى أن ما يُطلق عليه "أعمال الشغب الإسلامية"، أو أعمال التخريب العدمية واسعة النطاق، قد ارتكبها مسلمون؛ فقد أثبتت الدلائل غياب أى عنصر "إسلامى" من مثل الجيل الثانى أو الثالث من الفرنسيين الذين نزح آباؤهم أو أجدادهم من شمال إفريقيا، أو إفريقيا ما وراء الصحراء، والذين لا يزال الفرنسيون يسمونهم "مهاجرين".

هناك أيضًا الجدل الذى اندلع بعد نشر الرسومات الكاريكاتورية الدنماركية فى مجلة جيلان بوستن، وكانت الرسومات تافهة يمجها الذوق السليم، وتغرق فى الحمق والجنون، ومنها ما كان يذكرنا بتراث قديم كان الغرب فيه يسخر من اليهود وديانتهم، ولم يكن هذا الجدل إلا مزيجًا من رهاب الأجانب فى الدنمارك، غذته القوى السياسية القومية المتعصبة التى تخشى من سيطرة الأجانب على مقدرات البلاد، ومنها بعض ممن ينتمون إلى الحزب الحاكم (بما فى ذلك رئيس الوزراء)، الذين راحوا يسعون بالنفاق والكذب واستغلال الحسابات الحزبية والانتخابية، لدى أئمة الدين الإسلامى المحليين الذين يسعون إلى تعزيز سلطاتهم، بالزعم بأنهم يتحدثون باسم أغلبية المسلمين الدنماركيين (بصرف النظر عن درجة تدينهم) وحتى باسم المسلمين فى كل مكان. وقد وجد هؤلاء الأئمة من بين رجال الدين فى كل مكان من يعينهم ويحرضهم، كما تم استغلال الموقف استغلالاً سياسيًا إلى أبعد حد فى كثير من الدول فى الشرق الأوسط وفى غير الشرق الأوسط، وشاعت فكرة تقول إن المسلمين قوم مفرطو الحساسية، وهى صفة تكفى وحدها للحكم على ثقافتهم بأنها تعادى حرية التعبير، وتحول بينهم وبين الاندماج الكامل فى التيار العام للحياة الأوروبية؛ لأنهم بسهولة لا يقيمون وزنًا لما تتطلبه المواطنة الأوروبية من قيم الحرية والديمقراطية والعدل. كانت هذه الرسومات إذن سببًا فى الكثير من

السياسات التى انبثقت من رحم الجدل، وبدا الأوروبيون والمسلمون، أو من كانوا يزعمون أنهم يمثلون المسلمين، وكأنهم يريدون تهييج المسلمين بالخلط بين أقلية متطرفة لا تهمها غير مصالحها الشخصية، وغالبية مسلمة منتشرة فى أوروبا كلها، قد تكون معدلات التزامها بطقوس الإسلام ضعيفة (فيما عدا بريطانيا نظرًا لتأثير الظروف السائدة فى باكستان)، وأغلب الظن أن إحساسهم بالدين نفسه يتلخص فى التكيف مع المستويات المطلوبة فى الدول المضيفة. إن هذه الأقلية المسلمة الصغيرة قد ابتدعت تقاليد من اللباس والأعراف الاجتماعية، استخرجتها من بطون الكتب الصفراء التى لم يفهموها حق الفهم، وأغلب الظن أنهم لم يعرفوها فى بلدانهم الأصلية؛ لأنها مطوية فى غياهب النسيان منذ زمن بعيد. إن الكثيرين من الأوروبيين يصرون – وهو ما يتضاد مع الواقع – على أن جميع المسلمين يتسقون مع الصورة الغريبة المتكررة عن الإسلام والمسلمين التى تمثلها هذه الأقلية الصغيرة، ولقد أسهمت حادثة سلمان رشدى فى تعزيز هذه الصورة لدى العوام، وعملت حادثة الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية على تأكيد هذه الصورة، وتصادف هذا عند العوام بالانتقال من عدم الفهم النابع من الإهمال وعدم الاكتراث، ومرورًا بتلك الموجة الإرهابية العدمية، وانتهاءً بسوء الفهم المتعمد أحيانًا والمتأصل فى كثير من الأحيان.

هاتان حالتان فقط من كثير من الحالات التى تبرز كيف أن الأوروبيين المنحدرين من أصول إسلامية يحتاجون إلى من يحسن فهمهم، ويقف على هويتهم الحقيقية، ويضعهم فى صورتهم الواقعية، وليس على الصورة المزيفة التى يتورط فى إخراجها أحيانًا قادة المسلمين فى أوروبا أنفسهم، بدافع الجهل أو بدافع الجبن، ويتورط فيها أحيانًا المؤمنون بالتعددية الثقافية من الأوروبيين أنفسهم. وكأن الأوروبى الذى ينحدر من أصول إسلامية مضطر إلى أن تقصر نظرته إلى نفسه على أنه مسلم أولاً وأوروبى ثانيًا، وإلى أن يتحدث بطريقة ما، ويرد على ما يحدثونه بطريقة ما، وأن يلبس بطريقة معينة، ويظهر بمظهر أقرب إلى الشذوذ

منه إلى المألوف. وهناك الكثير من الأوروبيين المنحدرين من أصول إسلامية يشعرون أنهم مضطرون إلى أن يجدوا فى هذا المسلك شيئًا من الفضيلة، وأن يحتفلوا بالظهور فى نظر المجتمع المضيف وكأن بين التقدم والحداثة عداء لا يهدأ، ومسافة لا يمكن تجاوزها، وكأنه لا يهمهم أن يكونوا أوربيين، ولا يسعون إلى الاندماج فى السياق الأوروبى، فأوروبا بالنسبة لهؤلاء ليست وطنًا يستحق الاندماج فيه أكثر منه حيزًا جغرافيًا يستوعبهم من الناحية المكانية لا غير، وأوروبا تسعى منذ زمن بعيد إلى أن يصبح الدين شأنًا خاصًا، شأنًا فرديًا يخص الفرد، ولا يضطر معه هذا الفرد إلى فرضه على الآخرين الذين هم مواطنون مثله بصرف النظر عن الأصول العرقية، والتوجهات الأيديولوجية، والخصوصيات المحلية. وبدلاً من الانصياع لخطاب المواطنة، يصبح المسلمون مضطرين إلى الاستعداد للدخول فى حوار "الحضارات" على طريق بلير زباتيرو، وهذا الحوار يركز على الإعلاء من شأن الحضارة، وهى مفهوم افتراضى غامض، على حساب الشئون الاجتماعية – الاقتصادية والثقافية العاجلة، وبسبب هذا الإهمال المخل تنتقل الهموم الاقتصادية إلى مجال السوق، وهو مجال غامض، وتترك بالتالى الأمور الأخرى الأكثر خطرًا، وهى العلاقات الاستراتيجية الأوروبية مع المناطق ذات الكثافة السكانية المسلمة عبر المتوسط للولايات المتحدة.

إن نتيجة هذا الحوار بطبيعة الحال هى تكريس علامات الاختلاف، والمردود الاجتماعى وغيره تحقق فى دول معينة، وإن لم يكن واضحًا كل الوضوح، وغاية ما يتطلع إليه الأوروبيون هو السيطرة على الفرقة الاجتماعية تحت راية "الثقافة"، وقد تحدث هذه الطريقة فى المعالجة أضرارًا أكثر خطرًا من النظر فى حقيقة الأمور المتمثلة فى التفرقة الاجتماعية، وانتفاء العدل والمساواة؛ لأنها وثيقة الصلة بالعرق والجغرافيا الاجتماعية التى يتعامل معها الناس كأنها جزء من الدين وقسم من الثقافة أو حتى الحضارة (ينسى الناس أن الحضارة الإسلامية لم تعد موجودة، إلا كذكرى فى بطون الكتب، شأنها فى ذلك شأن الحضارة الرومانية والحضارة الإغريقية).

يحق للأوروبيين أن يتوقعوا أزمانًا محملة بالاضطرابات في المستقبل؛ لأن الأوروبيين يؤمنون بخصوصيتهم، ويعتقدون في تفرد تجربتهم، وهذا ضرب من العيش في عالم من المثل، وبيئة من الخيال، وقبل أن يعينهم التاريخ على الانتقال من عالم المثل والخيال، عالم الاعتقاد بالخصوصية التراثية، إلى الامتثال للواقع المتواضع الذي فيه يعيشون اليوم، فإنهم مطالبون بأن يعالجوا هذه المعضلات الاجتماعية بشيء من الروية والأناة، وبدون الإفراط في الحديث عن المسلمين سلبًا أو إيجابًا، فكلاهما خيال، وكلاهما مرآة للآخر. تحتاج أوروبا إلى أن تنتبه إلى أن مسار الحياة العلمانية في تاريخها لم يكن كله خطأً مستقيمًا، إلى جيل المواطنة والسياسات الاجتماعية التي تتجاوز السعي إلى استكشاف الاختلافات والعادات الثقافية بين مواطنيها من المسلمين وغير المسلمين. قد يكون التسامح والتعارف المتبادل – كما حدث في أجزاء كثيرة من أوروبا وفي أماكن أخرى – أقصر الطرق نحو التعايش السلمي، وقد يكون التبادل الثقافي أحد الوسائل التي تحقق هذا التعايش السلمي، وتلهم العقول والقلوب في الجانبين معًا، ولكن كثيرًا من الأوروبيين لا يؤمنون بهذا كله، أو لا يؤمنون ببعضه إذا صح التعبير، فنحن نعلم كيف أقدمت فرنسا – وهي محقة – على منع ارتداء الرموز الدينية في المدارس؛ لأنها تريد أن يمتثل الجميع لسياسة الانصهار على أساس المواطنة، ولكن رأينا في الوقت نفسه كيف أن بعض المحافظات الألمانية لا تزال تؤمن بأن الأولوية يجب أن تكون للثقافة الألمانية القائدة *Leithkultur* على ثقافة المواطنة، وأنها فرضت الحظر على الحجاب، ولم تفرض الحظر على الصليب والقلنسوة التي يغطي بها اليهود رءوسهم (رغم أني لا أشعر أن القلنسوة جزء من الثقافة الألمانية القائدة). وفي بادن وتتبرج في هولندا، وفي أماكن كثيرة، يُطلب من المسلمين الذين ينشدون الجنسية أن يجتازوا اختبارات خاصة، يجيبون على أسئلة تمييزية ومبتذلة. إن اختبارات بادن وويتتبرج تشمل فيما تشمل أسئلة عن موضوعات مثل المثلية الجنسية، والسياسات الإسرائيلية التي يمكن أن تكون الإجابة عليها مختلفة حتى بين الكثير من أعضاء السكان الأصليين، بما فيهم الكثير من المسحيين السياسيين المتعصبين.

ينبغي أن تكون الاختلافات الدينية فى سياق المواطنة أمورًا تخص الفرد وضميره ومدى تمسكه بعقيدته، وليست علامات بدائية على وجود مجتمعات دينية وكفى، وينبغي أن تكون السياسات الأوروبية قادرة على أن ترتفع فوق اعتبارات الدين؛ لكى تضمن أن تحظى جميع الجماعات فى أوروبا بالخدمات نفسها، وحسب حاجاتها الاجتماعية الاقتصادية المحددة، بصرف النظر عن الدين الذى تدين به هذه الجماعة أو تلك. وبصرف النظر عن العقيدة التى تتمسك بها هذه الجماعة أو تلك، لا ينبغي أن يُستخدم الدين كأداة سياسية لتتمكن جماعة صغيرة من الناس من خلق مجتمع مثالى بإجباره على الامتثال لقوانين لا تؤمن بها جماعة أخرى فى المجتمع نفسه، وفيما يتعلق بما يُسمى بـ "الإسلام الأوروبى" فهى تسمية فى غير محلها، ولقب سخيف، وفكرة مغرقة فى الحمق، أعترف أننى كنت أعتنقها منذ عقد مضى؛ فهى ضرب من الانصياع الأوروبى لسياسة بابوية دون أن يكون لها شكل محدد أو نسق معروف، وهى تتناقض مع الواقع الإسلامى فى أوروبا، أو فى غيرها من بلاد العالم. إن الجماعة الإسلامية وسائر التيارات الدينية التى سيضطر المسلمون فى أوروبا إلى اصطناعها - شاءوا أم أبوا - سوف تكون منسجمة مع المعايير المعرفية والاجتماعية والسياسية الأوروبية - وربما العالمية - وستصبح أمورًا متروكة لكل دولة أوروبية يعيش فيها مسلمون، أو أوربيون نزح آباؤهم أو أجدادهم من دولٍ إسلامية، ومن المعروف أن هذه المعايير نتجت عن مسيرة تاريخية أوروبية، اضطرت المسيحية إلى الرضوخ لها فى نهاية المطاف، بعد كثير من الجهد وكثير من المقاومة.

لا أرى نفعًا فى القول بأن الإسلام قد تكيف مع الحداثة فى نهاية القرن التاسع عشر، ولا أرى فائدة من القول بأن من المسلمين أئمة لهم ما يشبههم فى الدين المسيحى من القساوسة ورؤساء الأساقفة، وأن هناك من المسلمين من يشبه الأمريكى بات روبرتسن (وهو من لا يزال يعتقد أنه يستطيع أن يعود بالتاريخ إلى الوراء حتى يمس القرن الثامن عشر)، فهذه أمور غير منطقية، ولا صلة لها

بواقع الأديان، وليس من شك فى أن الأديان تتغير مع التاريخ، وأنها تنمو كالكائنات الحية، وأن نموها لا يكون أحيانًا مفارقًا للتطور الاجتماعى والتاريخى الشامل، خاصة فى الجماعات النصية. فإن هذه الأديان كثيرًا ما تبقى فى الوقت نفسه على قدر كبير من اللا عقلانية الذى بدونه لا تكون أديانًا بالمعنى الدقيق للكلمة، ينطبق هذا على الدين الإسلامى، وينطبق أيضًا على ديانات أخرى، بصرف النظر عن الاستثناءات الغامضة التى روج لها الأوروبيون، وروج لها المسلمون الأوروبيون وغير الأوروبيين، ربما كان التطور المنشود قد فات أوانه، وقد فات أوانه بالفعل! وربما كان ذلك ما يدعو إلى الدرس، خاصة إذا ما أخذنا فى الحسبان ذلك المزيج الجهنمى من الدين الذى يتماهى مع الثقافة ومن العرقية والاستبعاد الاجتماعى.

مسرد الاختصارات الواردة فى الكتاب

ACC Association of Candidate Countries

جمعية الدول المرشحة للعضوية (الاتحاد الأوروبى).

ALIF Association of Islamic Students in France

جمعية الطلاب المسلمين فى فرنسا

AKP Justice and Development Party

حزب العدالة و التنمية

CCEE Council of European Bishop's Conferences (Catholic)

مجلس مؤتمر القساوسة الأوروبيين (كاثوليكى)

CEC Conference of European Churches

مؤتمر الكنائس الأوروبية

CESE Central East and South Eastern Europe

شرق وسط وجنوب شرق أوروبا

CMCE Muslim Council of Co-operation in Europe

المجلس الإسلامى للتعاون فى أوروبا

CO.RE.IS Communita Religiosa Islamica

المجتمع الدينى الإسلامى

COMECE Commission of the National Bishops'Conferences of the European Union

مفوضية مؤتمرات القساوسة الوطنيين فى الاتحاد الأوروبى

CSF Community Support Framework

برنامج دعم الجاليات

DITIB Turkish Islamic Union for Religious Affairs *(Diaynet Isleri Turk Islam Birligi)*

الاتحاد الإسلامى التركى للشئون الدينية

DIYANET) Presidency of Religious Affairs (*Diaynet Isleri Baskanlii*

رئاسة الشئون الدينية

EC European Community

المجتمع الأوروبى

ECHR European Court of Human Rights

محكمة حقوق الإنسان الأوروبية

EEC European Economic Community

المجتمع الأوروبى الاقتصادى

EECCS European Ecumenical Commission for Church and Society

المفوضية الأوروبية العالمية للكنيسة والمجتمع

EKD Evangelical Church of Germany

الكنيسة الإنجيلية الألمانية

ELJAMEP Hellenic Foundation for European and Foreign Policy

المؤسسة الهلينية للسياسة الأوروبية والخارجية

EMP Euro-Mediterranean Partnership

الشراكة اليورومتوسطية

EPP European's People's Party

حزب الشعب الأوروبى

EU European Union

الاتحاد الأوروبى

EUMC European Monitoring Center on Racism and Xenophobia

المركز الأوروبى الرقابى على العنصرية ورهاب الأجانب

FAST Forecasting and Assessment in Science and Technology

التنبؤ والتقييم فى العلم والتكنولوجيا

FEMYSO Forum of European Muslim Youth and Student Organizations

منتدى الشباب الإسلامى الأوروبى والمنظمات الطلابية

FIOE Federation of Islamic Organizations in Europe

اتحاد المنظمات الإسلامية فى أوروبا

FSU Forward Studies Unit

وحدة دراسات المستقبل

GDP Gross Domestic Product

ناتج الدخل القومى

GOPA Group of Policy Advisors

مجموعة مستشارى السياسة

HRWF Human Rights Without Frontiers

حقوق الإنسان دون حدود

INED The French Demographics Institute

معهد دراسات السكان الفرنسي

IRN Islamic Council of the Netherlands

المجلس الإسلامى فى هولندا

ISPA Instrument for Structural Policies of pre-Accession

اتفاقية السياسات الهيكلية الخاصة بما قبل الحصول على العضوية

ISSR International Society for the Sociology of Religion

الجمعية الدولية لسوسيولوجيا الدين

JMF Jeunes Musulmans de France

الشبان المسلمون الفرنسيون

MEP Member of the European Parliament

عضو البرلمان الأوروبى

MRF Movement for Rights and Freedom

حركة الحقوق والحريات

NGO Non-governmental Organization

منظمة غير حكومية

NMSV National Movement of Simeon II

الحركة الوطنية لسيمون ٢

NOCRIME Network of Comparative Research on Islam and Muslims in Europe

شبكة البحث المقارن فى الإسلام والمسلمين فى أوروبا

OCIPE Catholic European Study and Information Center

المركز الكاثوليكى الأوروبى للدراسات والمعلومات

PHARE Pologne – Hongrie aid a la Reconstruction economique

بولونيا والمجر نحو إعادة بناء اقتصادى

PKK Kurdistan Workers Party

حزب العمال الكردستانى

ROP Regional Operational Programme

البرنامج الإقليمى الإجرائى

SAPARD Special Accession Programme for Agricultural and Rural Development

البرنامج المختص بالوصول للعضوية للإنماء الزراعى والريفى

SBiH Stranka za Bosnu i Herzegovinu

شباب البوسنة والهرسك

SDA Party of Democratic Action

حزب العمل الديمقراطى

SP Saadet Partisi

حزب الساداتى

TESEV Turkish Economic and Social Studies Foundation

المؤسسة التركية للدراسات الاقتصادية والاجتماعية

UCOII Union dell Comunita ed Organizzazioni Islamische in Italia

اتحاد الجمعيات والمنظمات الإسلامية فى إيطاليا

UDF Union of Democratic Forces

اتحاد القوى الديمقراطية

UIOE Union of Islamic Organizations in Europe

اتحاد المنظمات الإسلامية فى أوروبا

UNESCO United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

اليونسكو (منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة)

US United States

الولايات المتحدة

WP Welfare Party (Refah Partisi)

حزب الرفاه

ZMD Central Council for Muslims in Germany

المجلس المركزى للمسلمين فى ألمانيا

الكُتّاب فى السطور

- غاليرى أميرو: أستاذ بالمركز القومى للبحث العلمى بباريس.
- دايا أناغنستو: قسم العلوم السياسية والإدارة العامة – جامعة أثينا.
- عزيز العظمة: أستاذ بمدرسة التاريخ بالجامعة الأوروبية المركزية – بودابست.
- زيغيير بوغاريل: وحدة البحوث والدراسات التركية والعثمانية – المركز القومى للبحث العلمى بباريس.
- جوسلين سيزارى: المركز القومى للبحث العلمى بباريس، وأستاذ زائر بقسم الأنثروبولوجيا، جامعة هارفارد .
- إيفى فوكاس: قسم العلوم السيايسة بمدرسة لندن للاقتصاد، والمؤسسة الهلينية للسياسة الأوروبية والخارجية بأثينا.
- طارق مترى: مجلس الكنائس العالمى – جنيف.
- جورغن نلسن: مركز دراسات الإسلام والعلاقات المسيحية والإسلامية – جامعة بيرمنغهام – المملكة المتحدة.
- فيرنر شيفور: أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية فى الجامعة الأوروبية بفيادرينا – فرانكفورت / أودر.

المترجم فى سطور:

دكتور/ أحمد عبد الله الشيمى أحمد.

- من مواليد قرية باجا فى سوهاج عام ١٩٥٧.
- حصل على الليسانس من جامعة أسيوط عام ١٩٧٩.
- حصل على الماجستير من جامعة أسيوط عام ١٩٨٧.
- حصل على الدكتوراه فى الأدب الإنجليزى من جامعتى رايس والقاهرة عام ١٩٩٦.
- عمل مدرسًا مساعدًا للأدب الإنجليزى فى كلية الآداب - جامعة القاهرة (فرع بنى سويف)، من عام ١٩٩٢ وحتى عام ١٩٩٦.
- عمل مدرسًا للأدب الإنجليزى فى جامعة القاهرة (فرع بنى سويف)، من ١٩٩٦ وحتى عام ١٩٩٩.
- عمل أستاذًا مساعدًا للأدب الإنجليزى والترجمة فى كلية اللغات والترجمة - جامعة الملك خالد بالمملكة العربية السعودية، من ١٩٩٩ وحتى ٢٠٠٩.
- عين أستاذًا مشاركًا فى قسم اللغة الإنجليزية - جامعة بنى سويف، ثم رئيسًا للقسم من عام ٢٠٠٩ وحتى تاريخه.

كتب الترجمة:

- كتاب "نساء مفقودات: مختارات من القصة الأمريكية المعاصرة"، صادر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة، تصدير الدكتور ماهر شفيق فريد (أغسطس ٢٠٠٣).
- كتاب "يقظة امرأة"، ترجمة رواية كيت شوبان "*The Awakening*" عن الهيئة العامة لقصور الثقافة (يناير ٢٠٠٣).
- كتاب: "هل يُوجد نص فى هذا الفصل؟ سلطة الجماعات المفسرة"، لستانلى فش، صادر عن المشروع القومى للترجمة، تحت رقم ٦٨١ (٢٠٠٤).
- كتاب "ربما فى حلب ذات يوم وقصص وأخرى: مختارات من القصة الأمريكية فى القرن العشرين"، عن المشروع القومى للترجمة (٢٠٠٥)، مراجعة طلعت الشايب.
- رواية جون أبدايك: "الإرهابى"، عن المركز القومى للترجمة، تحت رقم ١٣٢٤، ٢٠٠٩.
- كتاب: "اللغة والثقافة"، تأليف كلير كرامش، عن المجلس الوطنى للفنون والآداب فى قطر.
- كتاب: "العاشق المسافر وقصص أخرى: مختارات من أليس مونرو" عن سلسلة آفاق الترجمة، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

<u>تحت النشر ترجمات الكتب الآتية:</u>

- كتاب: "المرجعية الغربية"، لهارولد بلوم، عن المركز القومى للترجمة.
- كتاب: "نظرات العاشق: جون أبدايك وآخرون، مجموعة قصص.

المراجع فى سطور:

د . محمد عنانى:

مواليد البحيرة عام ١٩٣٩. من أكبر المترجمين العرب عن الإنجليزية، تولى رئاسة قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة القاهرة. رئيس تحرير مجلة المسرح سطور. المشرف على تحرير سلسة الب العربى المعاصر بالإنجليزية التى صدر منها ٥٥ كتابا خبير بمجمع اللغة العربية. حاز العديد من الجوائز والأوسمة منها: جائزة الدولة التقديرية فى الآداب من المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١. وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى، عام ١٩٨٤ جائزة الدولة للتفوق فى الآداب من المجلس الأعلى للثقافة، عام ١٩٩٩.

له العديد من الكتب المؤلفة والمترجمة منها: النقد التحليلى – فنُ الكوميديا – الأدب وفنونه – المسرح والشعر – فن الترجمة – فن الأدب والحياة – التيارات المعاصرة فى الثقافة العربية – قضايا الأدب الحديث – المصطلحات الأدبية الحديثة – الترجمة الأدبية بين النظرية والتطبيق.

وله العديد من الأعمال الإبداعية منها: ميت حلاوة – السجين والسجان – البر الغربىّ – المجاذيب – الغربان – جاسوس فى قصر السلطان – رحلة التنوير – ليلة الذهب – حلاوة يونس – السادة الرعاع – الدرويش والغازية – أصداء الصمت.

وله كذلك العديد من الترجمات الى العربية منها:

ثلاثة نصوص من المسرح الإنجليزى – الفردوس المفقود ملتون – روميو وجوليت – تاجر البندقية – عيد ميلاد جديد التلى هيبلى – يوليوس قيصر – حلم ليلة صيف – الملك لير – هنرى الثامن .

وأيضا العديد من المؤلفات بالإنجليزية منها:

Dialectic of Memory – Naguib Mahfouz – prefaces to Arabic literature – Comparative moments – Marxism and Islam – Night Traveler – the Quran: an Attempt at a Modern Reading – the Music of Ancient Egypt – the Trial of an unknown MN – the fall of lovers blood – time to catch time – A Thousand Faces has the Moon – Shrouded by the Branches of Night.

التصحيح اللغوى : نهلة فيصـــل

الإشراف الفنـــى : حسن كامــل